ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 2152 R

HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK

Philos—
Relig-Hist
8087

104.

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Bequest of
CONVERS FRANCIS, D.D.

Digitized by Google

C. Francis

1859.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Pantheiſmus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag
zur
Geſchichte und Kritik dieſer Lehre
in
alter und neuer Philoſophie
von

Gottlob Benjamin Jäſche,
Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrath und Profeſſor der Philoſophie,
Ritter ꝛc. in Dorpat.

Zweiter Band.

Berlin, 1828.
Gedruckt und verlegt
bei G. Reimer.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Digitized by Google

Digitized by Google

Seinen

ſämmtlichen werthen Zuhörern,

und unter Ihnen

den Liebhabern des Studiums der Geſchichte
der Philoſophie insbeſondre,

zum

Denkmal

ſeiner Achtung und Liebe.

Dorpat, den 12ten December
1827.

Der
Verfaſſer.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Am Schluſſe der Vorrede zu dem erſten, im vorigen Jahre erſchienenen Bande dieſes Werkes, hatte ich erklärt, mit Herausgabe der Fortſetzung es ſo lange noch anſtehen zu laſſen, bis ich erſt ein und das andere öffentliche Urtheil über den Werth deſſelben von Seiten ſachkundiger und billiger Richter vernommen, und in dieſen Beurtheilungen, wofern ſie anders auf eine nicht ungünſtige Weiſe über die Art der von mir verſuchten hiſtoriſch-philoſophiſchen Behandlung und Darſtellung des Gegenſtandes ſich erklärt haben ſollten, eine Aufmunterung zur Fortſetzung und Vollendung derſelben würde gefunden haben. Die Bedingung, an welche ich laut der gedachten Erklärung die Herausgabe des nächſt folgenden Bandes geknüpft, glaube ich nun ſchon erfüllt zu ſehen nach Erſcheinung zweier Recenſionen, welche mein Buch zu erhalten das Glück gehabt; einer frühern in der allgem. Halliſchen Littr. Zeitung No. 6. dieſes Jahrgangs und ei-

Digitized by Google

ner ſpätern, ausführlichern in der Leipziger Littr. Zeitung No. 76 und 77 deſſelben Jahres.

„Bei der Vorliebe Vieler unſerer Zeitgenoſſen für pantheiſtiſche Anſichten, iſt es — bemerkt der Verf. der erſtgenannten Recenſion — ein Verdienſt, die Geſchichte dieſer Anſichten näher zu verfolgen, und ihre Eigenthümlichkeiten genauer zu beſtimmen, als es bei Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen zu geſchehen pflegt.“ — Und dieſes Verdienſt durch die bereits begonnene und fortzuſetzende hiſtoriſch-philoſophiſche Darſtellung der verſchiedenen pantheiſtiſchen Syſteme in alter und neuer Philoſophie ſich erwerben zu können, bezeugt der Recenſent mit dem, am Schluſſe der Recenſion über den Inhalt des erſten Bandes, gefällten Urtheile: der Verfaſſer habe die von ihm angegebenen Unterſchiede (in den Hauptformen der pantheiſtiſchen Syſteme) mit Genauigkeit und Kenntniß an den, (im dritten und letzten Abſchnitte des erſten Bandes dargeſtellten) pantheiſtiſchen Speculationen der griechiſchen Schulen nachgewieſen, und man ſehe nun einer ähnlichen hiſtoriſchen Behandlung des Pantheismus der ſpätern Zeiten gern entgegen.

Ganz beſonders aufmunternd und erfreulich mußte für mich der ausgezeichnete Beifall ſeyn, mit welchem der Verf. der zweiten Recenſion in der Leipz. Littr. Zeit. meine Schrift über den Pantheismus in einer ausführlichen Anzeige, und einer gründlichen, in die Tiefe des Gegenſtandes eindringenden Beurtheilung derſelben aufgenom-

men, dem philoſophiſchen Publicum empfohlen, und zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes mich ermuthiget hat mit ſeinem, am Schluſſe der Recenſion ausgeſprochenen Wunſche eines weiten Wirkungskreiſes für meine fernern literariſchen Bemühungen.

Dieſe, durch den Inhalt des erſten Bandes für die Fortſetzung und Vollendung des Ganzen bereits erregten günſtigen Erwartungen zu erfüllen, habe ich mich bemüht, ſo viel ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Einſichten nur immer vermochte, den billigen Anforderungen ein Genüge zu leiſten, welche an eine hiſtoriſch-philoſophiſche Behandlung und Ausführung eines ſo reichhaltigen und ſo wichtigen Themas aller philoſophiſchen Speculation gemacht werden dürfen. Um nun aber auch für die, in dieſem zweiten Bande unternommene Fortſetzung der Geſchichte der weitern Schickſale pantheiſtiſcher Philoſopheme die Billigkeit meiner Leſer und Beurtheiler in Anſpruch nehmen zu dürfen, ſey hiermit die in der Vorrede zum erſten Bande von mir bereits gegebene Erklärung wiederholt: daß dieſer Verſuch einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich erwerben wolle, als nur durch Zuſammenſtellung des ſchon bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſ-

Digitized by Google

ſenſchaftlich, ausgebildeten, pantheiſtiſchen Weltan=ſichten zu gewähren.

Iſt es nun, zumal für einen bloßen Beitrag zur Geſchichte und Kritik der darzuſtellenden Lehre, auch nach dem Urtheile meines erſtgenannten Recenſenten, ſchon genug daran, nur die Hauptformen der mannichfaltigen Variationen des Einen Themas anzugeben, und die Unterſchiede in dieſen Formen in den wirklich vorhandenen uns bekannten Syſtemen nachzuweiſen: ſo glaube ich dieſer Anforderung auch in Beziehung auf die, in dieſem zweiten Bande bis auf die ſpätern Zeiten fortgeführte hiſtoriſche Behandlung des Pantheismus, wenigſtens nicht ganz unbefriediget gelaſſen zu haben. — Dieſer zweite Band eröffnet die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen mit dem orientaliſchen Pantheismus, nach den verſchiedenen Hauptformen und Ausbildungsweiſen, welche er hier von der Denkart und Ausdrucksweiſe des Orients erhalten. Auch hier ließen ſich die Hauptformen pantheiſtiſcher Weltanſichten wieder nachweiſen an den verſchiedenen Arten und Stufen der Religionsentwickelungen des alten Orients, deren nähere und genauere Kenntniß wir, als eine Frucht derſelben, den hiſtoriſch=kritiſchen Nachforſchungen unſrer neuern orientaliſchen Alterthumsforſcher verdanken. Die Reſultate dieſer Forſchungen, und des aus ihnen zu Aufklärung der religiöſen Ideen und Vorſtellungsarten des alten, vornehmlich des indiſchen Orients, bereits gezogenen reichen Gewinns, habe ich für meinen beſondern Zweck zu benutzen geſucht, ſo weit meine

Digitized by Google

eigene Bekanntſchaft mit dieſen, zum Theil claſſiſchen Werken reichte, und ſo viel mir die Benutzung derſelben zu Gebote ſtand.* Es durfte mir jedoch überhaupt auch hier nur daran gelegen ſeyn, die Hauptformen pantheiſtiſcher Vorſtellungsarten und Anſichten aufzuſuchen und auszuzeichnen. Auch hier wird man den Gegenſatz zwiſchen den beiden Hauptformen in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν antreffen, unter denen die älteſte im alten indiſchen Emanationsſyſteme, und die jüngſte als eigentlicher ſtrenger Pantheismus unter dem Charakter einer abſoluten AllEins-Lehre, mit deren Ausbildung die orientaliſche Speculation ihren Gipfel erſtiegen hatte, zum Vorſchein kommt. Wenn der, in Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus dem Grundbegriffe, welcher den Emanations-Theorien und dem eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gemeinſchaftlich iſt, oder in Verbindung dieſes Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie beſtehende Gegenſatz, bei unſerer, im erſten Bande verſuchten Entwickelung der verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus noch nicht genug hervorgehoben worden, um auch von dieſer Seite den Unterſchied zwiſchen den Theorien der Emanation und der Lehre der Immanenz durch dieſes charakteriſtiſche Merkmal der Verbindung des Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie, oder der

---

*) Das ſo eben erſt erſchienene Werk: über religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus von Dr. J. G. Rhode habe ich leider nicht benutzen können, da meine Handſchrift bereits zum Druck abgegangen war, als dieſes Werk eben um dieſelbe Zeit erſt herausgegeben worden, und zu meiner Bekanntſchaft gelangt iſt.

Digitized by Google

Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus demſelben, ins Licht zu ſetzen; ſo wird man nun hier bei Darſtellung der Hauptformen, welche der orientaliſche Pantheismus angenommen, dieſen Gegenſatz auf eine in die Augen ſpringende Weiſe hervortreten ſehen. Zwar mußten ſich allerdings der orientaliſchen Denkweiſe die Emanations-Theorien wohl beſonders empfehlen, eben darum, weil ſie dem Bilderſpiel der dichtenden Phantaſie einen unbegrenzten Spielraum verſtatteten. Aber der grübleriſche Speculationsgeiſt des Orientalen gefiel ſich doch auch zugleich in ſolchen überfeinen und excentriſchen, ſchwärmeriſchen Speculationen, die zu jener abſoluten All-Einheits-Lehre, als einem Syſteme der Unification, ihn gelangen ließen; von welcher Lehre man wohl mit Recht behaupten darf, daß ſie nirgend feiner und künſtlicher als im Orient von den ſchwärmeriſchen Religionsphiloſophen, als Theoſophen, iſt ausgebildet worden. Der herrſchende Geiſt einer freien philoſophiſchen Forſchung hatte alſo, um die Wahrheit zu ergründen, auch ſchon im Orient nach allen Richtungen hin ſich verbreitet, und zu pantheiſtiſchen Lehren und Weltanſichten geführt, die der orientaliſchen Denkweiſe entweder als Ausgeburten der dichtenden, mit Bildern ſpielenden Phantaſie, oder als Produkte eines dialektiſchen Grübelgeiſtes zuſagten, der in den Regionen überſchwenglicher, das Selbſtbewußtſeyn, wie das Bewußtſeyn der Welt, überfliegender mit der Dichtung zugleich alles Wahre und Reale durch den abſtracten und leeren Be-

Digitized by Google

griff des Abſoluten annihilirender Speculationen umherirrte. —

Wie nun in der erſten und älteſten, uns bekannt gewordenen indiſchen Emanationsſ-Lehre das Bildliche in der Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe, als das Unterſcheidende von dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, ſichtbar hervortritt: ſo finden wir es wieder als das vorherrſchende Element, und das in den Vordergrund Vorangeſtellte, auch in allen den ſpätern pantheiſtiſchen Syſtemen, von welchen jene alte indiſche Lehre der Emanation als die gemeinſchaftliche Stammutter anzuſehen iſt, und als das Muſter, welchem ſie mehr oder weniger nachgebildet worden, indem ihr Urſprung ſowohl als ihre eigenthümliche Ausbildungsweiſe zur Zeit der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie durch Verſchmelzung und Vermiſchung jener mit dieſer vornehmlich mit **Platons** hypoſtaſirter Ideenlehre, zu ſuchen iſt. In allen dieſen Emanations-Theorien des Kabbalismus, Gnoſticismus und Neu-Platonismus, vornehmlich in den beiden erſtern, ſehen wir die bildliche Vorſtellungsweiſe des **Lichts** eine Hauptrolle ſpielen; das Urweſen vorgeſtellt als das Urlicht und die Quelle alles Lichts, die Geiſterwelt als eine Lichtwelt, und die Abkunft aller Weltweſen von dem Urweſen und Urſeyn vorgeſtellt unter dem Bilde des Ausfließens oder Ausſtrahlens aus der Quelle des göttlichen Urlichts.

Wann und **wie** dieſe, aus dem Orient durch Vermiſchung orientaliſcher mit occidentali-

Digitized by Google

ſchen Philoſophemen abſtammenden Emanations-Lehren in der Folge auch in die chriſtliche Theologie eingedrungen, und ſogar zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht worden ſind, und zur Grundlage eines, auf die Grundbegriffe und Grundſätze dieſer pantheiſtiſchen Speculation gebauten, und unter ihrer Leitung ausgebildeten Syſtems ſogenannter chriſtlicher Philoſophie, darüber giebt der nächſtfolgende fünfte Abſchnitt im Allgemeinen und in gedrängter Kürze die erforderliche Auskunft. — In ihrer Unabhängigkeit von aller Autorität des kirchlichen Glaubensſyſtems ſehen wir, unter der Form eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems der Immanenz, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in neuerer Philoſophie wiederum auftreten in den pantheiſtiſchen Speculationen des Giordano Bruno und des Spinoza; die darum auch aus Rückſichten auf ihre innere nähere Verwandtſchaft hier im ſechſten Abſchnitte, womit dieſer zweiter Band ſich ſchließt, zuſammengeſtellt ſind. Erſterer nimmt keinen Anſtand, ſich geradezu für einen pantheiſtiſchen Heterodoxen oder heterodoxen Pantheiſten zu erklären, indem er ſich ſelbſt zu den eigentlichen Weltweiſen zählt, welche von dem gläubigen Theologen ſich eben dadurch unterſcheiden ſollen daß ſie nicht gleich dieſem die Gottheit außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen ſuchen. Auch Spinoza ſtellt ſich mit ſeiner Lehre von Gott und der Welt den neuern Chriſten entgegen, indem er (im 21ſten

Briefe an ſeinen Freund Oldenburg) bekennt: eine Meinung von Gott und der Natur zu haben, die von derjenigen Meinung weit abweicht, welche die neuern Chriſten zu vertheidigen pflegen. Und obſchon er zu Gunſten ſeiner gefaßten Vorſtellungsart von Gott, als der immanenten Urſache aller Dinge, wonach Alles, wie er ſagt, in Gott iſt, und in Gott ſich bewegt, auch auf die Autorität eines Ausſpruches des Apoſtels Paulus ſich beruft: ſo iſt er doch ſo weit entfernt, ſeine Philoſophie mit der Dogmatik des Kirchenglaubens in Uebereinſtimmung bringen zu wollen, daß er vielmehr in dem nämlichen Briefe ſeine, der orthodoxen Lehre geradezu wiederſprechende Meinung, die Wunder und die Menſchwerdung Chriſti betreffend, ohne alle Zurückhaltung ausſpricht. Der heterodoxe Pantheiſt Spinoza, welcher in dem erwähnten Briefe an ſeinen chriſtlichen Freund Oldenburg ſeine, von zwei Fundamental-Artikeln der orthodoxen kirchlichen Dogmatik abweichende Ueberzeugung in den Worten darlegt: me inter religionem et superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam (sc. doctrinae) pro fundamento habeat; und, in Beziehung auf das Dogma von der Menſchwerdung Chriſti, von denen, welche dieſes Dogma annehmen, behauptet: non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit: — dieſer heterodoxe, und mit ſeiner Heterodoxie gegen einen vertrauten Freund

nicht zurückhaltende Pantheiſt konnte ſein philoſophiſches Syſtem alſo wohl nicht zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht wiſſen, und für dieſen Zweck es begründet und ausgebildet haben wollen.

Die heterodoxen Pantheiſten Bruno und Spinoza ſind nun hier von uns zuſammengeſtellt worden, weil in ihren Syſtemen die Lehre des ἓν καὶ πᾶν die Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz angenommen, und daher in der Geſchichte der neuern pantheiſtiſchen Speculation Epoche macht. Dieſe innere Verwandtſchaft in philoſophiſcher Denkart und Weltanſicht, die unter beiden ſich findet, hatte auch Jacobi'n bewogen, einen Auszug von Bruno's äußerſt ſeltenen Buche De la causa, principio et Uno zu liefern, in der Abſicht, wie er ſelbſt ſich in der Vorrede zu dieſem Auszuge erklärt, um durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν in ſeinem Buche darzulegen. — Den Pantheiſten Bruno muß Jacobi darum doch nicht für einen ſo ſehr verworrenen Kopf gehalten haben, ſonſt hätte er über ſeine pantheiſtiſche Lehre wohl nicht das ſo günſtige Urtheil fällen können, daß man ſchwerlich einen reinern und ſchönern Umriß des Pantheismus im weitern Verſtande geben könne, als Bruno ihn gezogen. Hat nun der, von einigen neuern Geſchichtſchreibern der Philoſophie, namentlich von Buhle und Tennemann benutzte, und von ihnen, wie von Schelling, als geiſtreich geprieſene Auszug Jacobi's

das Verdienſt, die pantheiſtiſchen Grundlehren Bruno's durch treue und genaue Nachbildung des Orginals, uns wiedergegeben zu haben; ſo kann er wohl jenes günſtige Urtheil Jacobi's über den philoſophiſchen Charakter Bruno's, als Pantheiſten, zur Genüge rechtfertigen, und zum Beweiſe dienen, daß wenigſtens die Schrift, woraus dieſer Auszug gemacht iſt, ſo weit ſie das Syſtem ſelbſt, die philosophia Nolana, wie ihr eigener Urheber ſie nennt, und welche nach Jacobi's Verſicherung ununterbrochen, in der möglichſten Kürze mit Präciſion, in dem Auszug vorgetragen wird, nicht das Werk eines verworrenen Kopfes ſeyn könne. Auch ſelbſt die große Dunkelheit, welche dem Bruno von allen, die mit einer oder der andern ſeiner Schriften eine nähere Bekanntſchaft zu machen Gelegenheit gehabt, vornehmlich von Brucker und Bayle vorgeworfen worden, hat Jacobi, wie er verſichert, weder in dem Buche; De la causa etc, noch in dem De Infinito Universo et Mondi, gefunden. Von dem letztern Buche, deſſen Jacobi erwähnt, hat uns Fülleborn einen Auszug gegeben, welcher ſich, nebſt den Auszügen aus zwei andern ſeltenen Schriften des J. Bruno, in dem ſiebenten Stücke ſeiner Beiträge befindet. Von dieſem Buche urtheilt auch Fülleborn nicht ungünſtig; denn er findet in demſelben, wie er ſich ausdrückt, den Geiſt derjenigen Denkart in voller Kraft wehen, welche im Bruno den vollendetſten Pantheismus erzeugte, den ſich je ein Philoſoph gedacht hat.

Digitized by Google

Beide Werke, in Verbindung mit einander, ſind alſo wohl als die eigentlichen Quellen anzuſehen, aus denen man die Kenntniß des Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Syſtems ſchöpfen kann; weshalb auch Fülleborn, um den Geiſt der Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Speculation noch beſſer und ſicherer aufzufaſſen, als die lehrreichſte Anleitung dazu, die Bekanntſchaft mit der Ueberſicht empfiehlt, welche Jacobi in ſeinem Auszuge des erſtgenannten Bruno'ſchen Buches: De la causa, principio et Uno gegeben hat. Von dem Werke: De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis, wie der vollſtändige Titel der ſeltenen Schrift heißt, rühmt ſogar Fülleborn in dem Vorberichte zu ſeinem davon gegebenen ausführlichen Auszuge: es gewinne vielleicht an Deutlichkeit und Intereſſe noch dadurch, daß die bloß metaphyſiſche Idee der Einheit hier in einer beſtimmten Anwendung auf gegebene Erſcheinungen dargeſtellt iſt, und zum Theil durch aſtronomiſche Hypotheſen erläutert wird.

An die, aus den genannten Werken gegebenen Auszüge von Jacobi und Fülleborn habe ich mich nun bei meiner Darſtellung des Bruno'ſchen Pantheismus gehalten; wie denn auch Buhle in ſeiner Geſchichte der Philoſophie aus Fülleborns Auszuge Einiges beigebracht hat, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's pantheiſtiſchem Syſteme mitgehört, und Tennemann nicht nur dieſen, ſondern auch den Jacobi'ſchen Auszug für ſeine Darſtellung

Digitized by Google

dieſes Syſtems benutzt hat. — Bei unſerm Verſuche einer Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des Bruno'ſchen Pantheismus ging uns daher auch Bruno, der Lobpreiſer und Anhänger der Lulliſchen Kunſt, nichts an; und wir konnten die Werke, die auf dieſe Kunſt ſich beziehen, und, wie Buhle davon urtheilt, nur als logiſche Seltenheiten und als Beiträge zur perſönlichen Charakteriſtik der Geiſtesphyſiognomie des Mannes ein Intereſſe für uns haben können, ganz auf ihrem Unwerthe wegen ihrer Unfruchtbarkeit, Verworrenheit und äußerſten Unverſtändlichkeit beruhen laſſen. Wenn nun Bruno bei der Gründung und Ausbildung ſeines pantheiſtiſchen Syſtems als einen eben ſo verworrenen Kopf ſich gezeigt hätte: ſo würde er freilich das Lob nicht verdienen, welches Jacobi ihm ertheilt; und auch Buhle würde ihm zu viel Ehre erwieſen haben, wenn er ſeinen Pantheismus für ungleich vollendeter erklärte, als die ältere Philoſophie ihn aufgeſtellt hatte. Möge daher immerhin der Bruno'ſche Pantheismus dem Spinoziſchen in ſyſtematiſcher, nach einer ſtrengen logiſch-mathematiſchen Methode verſuchten Ausbildung nachſtehen müſſen; dennoch werden wir auch dem erſtern das Verdienſt nicht abſprechen können, dieſelbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als eine Lehre der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips mit Klarheit und auf eine intereſſante Weiſe dargeſtellt zu haben. Daß Bruno's Darſtellung der Lehre vom Univerſum nicht ohne wiſſenſchaftlichen Werth ſey, muß ja auch wohl der neuere wiſſenſchaftliche Lehrer der abſo-

Digitized by Google

luten Identität, Schelling anerkannt haben, da er der einen unter ſeinen Schriften, welche von der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge handelt, den Namen Bruno vorgeſetzt, und dieſen Philoſophen zu denjenigen ſpeculativen Denkern zählt, in deſſen Lehre vom Univerſum die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips in einer der großen und wahren Formen ſich ausgeſprochen, welche in der Materie, nach ihrer wahren und urſprünglichen, von den Alten uns überlieferten, aber frühzeitig verloren gegangenen und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt geweſenen Idee, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips anerkannt. Nur das eine findet der neuere an dem ältern Lehrer deſſelben höchſten Gegenſtandes der Speculation zu tadeln, daß dieſer die Seele und die Form eines Dingen für identiſch erklärt, wodurch es ihm unmöglich werde, den höchſten Punct der Indifferenz zwiſchen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen. Daß nun aber doch Bruno die Grundbegriffe von der einen, erſten und allgemeinen, ſchlechthin einfachen, unwandelbaren und ewigen Materie, als der Einheit des natürlichen und göttlichen Princips; und von der ewigen, nothwendigen und erſten, mit der Materie gleich unvergänglichen, und eben dadurch ihr gleichen Form, als der Form aller Formen, im urſprünglichen Sinne der Alten, mit Klarheit und Beſtimmtheit aufgefaßt, und aus dieſen Grundbegriffen ſeine pantheiſtiſche Lehre vom

Digitized by Google

Univerſum entwickelt; das verdankte er ſeinem tie-ſen Studium der Alten, deren Schriften, wie Jacobi von ihm rühmt, er in Saft und Blut verwandelt, ganz von ihrem Geiſte durchdrungen, ohne darum aufzuhören, Er ſelbſt zu ſeyn. Er unterſcheide darum auch mit eben ſo viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zuſammenfaßt.

Bruno's Philoſophie, ſo weit ſie uns hier angeht, war ſonach nicht die Philoſophie ſeiner Zeit, weder die Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche, noch die myſtiſch-ſchwärmeriſche eines, aus Ingredienzen des Kabbalismus, Neu-Platonismus und orientaliſcher Philoſopheme gemiſchten Eklekticismus, ſondern die Frucht eines, tief in den Geiſt der Syſteme des griechiſchen Alterthums eingedrungenen Studiums, und einer freien und originalen, und nicht ohne Prüfung des von den Alten ſich Angeeigneten, unternommenen Forſchung. Mochte nun auch ſeine philoſophiſche Denkart, durch den Geiſt und Geſchmack des Zeitalters modificirt und irregeleitet, von manchen Vorurtheilen der Zeit, z. B. vom Glauben an Magie und Aſtrologie angeſteckt ſeyn; und mochte auch ſeine große Vorliebe für die Lulliſche Kunſt, welche den Mann von lebhafter Phantaſie ein beſonderes Wohlgefallen an dem Spielzeuge mit ſonderbaren Begriffscombinationen und Analogien des Witzes finden ließ, zu dergleichen Spielereien und Träumereien verleiten: — dieſe Verirrungen ſeines, durch eine allzulebhafte und excentriſche Phantaſie irre geleiteten Verſtandes haben dennoch keinen weſentlichen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Aus-

bildung ſeiner pantheiſtiſchen Lehre vom Univerſum geäußert, ſo weit wir über den Werth und Gehalt derſelben nach den Werken, aus deren Quellen ſie zu ſchöpfen iſt, urtheilen können. Um ſeiner Lehre vom Univerſum auch die Form einer Wiſſenſchaft zu geben, hatte wenigſtens doch Bruno, als nothwendige Forderung, eine Regel ſich vorgeſchrieben, welche Schelling ſelbſt in dem ſchon erwähnten Geſpräche Bruno, am Schluſſe deſſelben, als die vortrefflichſte Regel empfiehlt. „Was die Form der Wiſſenſchaft betrifft (heißt es daſelbſt) und die Forderung, den gediegenen Kern jenes Princips, (nämlich der Idee der Einheit und Identität Gottes und der Natur) zur höchſten Entwickelung, und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums auszubilden, von der die Philoſophie der getreue Abdruck ſeyn ſoll, ſo können wir zu dieſem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns ſelbſt, noch andern vorſchreiben, die wir beſtändig vor Augen haben, als welche ein Philoſoph vor uns in den Worten hinterlaſſen hat. Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden den entgegengeſetzten und widerſtreitenden Enden der Dinge nachzuforſchen. Den Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ Der Philoſoph, welcher dieſe Regel empfohlen, iſt eben Bruno. —

Digitized by Google

Beſteht nun in jenem eigentlichen und tiefſten Geheimniſſe der Kunſt der Speculation eben auch die Aufgabe aller pantheiſtiſchen Lehre überhaupt; und unterſcheiden ſich die beiden Hauptformen dieſer Lehre in den Syſtemen der Emanation und der Immanenz, nur durch die beſondere (im erſten Bande dieſes Buches von uns auseinandergeſetzte) Art und Weiſe, wie nach der einen oder der andern Form die Löſung derſelben Aufgabe verſucht wird: ſo kann man dem Pantheiſten Bruno den Vorwurf wohl nicht machen, daß er als ein verworrener Kopf beide Vorſtellungsarten, die der Emanation und der Immanenz, unter einander gemiſcht habe. Sollte jedoch unter Pantheismus in der Form eines Immanenz-Syſtems die Lehre von einem Gott ohne Welt, und dagegen in der Geſtalt einer Evolutions-Theorie eine Lehre von der Welt ohne Gott verſtanden werden müſſen: ſo würde dieſer, vom Verfaſſer der vor kurzem erſchienenen Streitſchrift: die Halb Kantianer und der Pantheismus, Herrn Profeſſor H. Ritter, beliebten Begriffsbeſtimmung zufolge, entweder nur die Lehre eines akosmiſchen Theismus, oder eines atheiſtiſchen Kosmismus für ein pantheiſtiſches Syſtem von völlig reiner, unvermiſchter Conſequenz gelten können; dagegen würde ein Syſtem des Pantheismus, als Kosmotheismus, nun für das Werk eines verworrenen Kopfes müſſen gehalten werden. Und ſo würde unfehlbar auch wohl Spinoza mit allen ſeines Gleichen unter die Zahl verworrener Köpfe herab-

Digitized by Google

zuſetzen ſeyn. Oder ſollte auch ſelbſt der Spinozismus, welcher doch für die Lehre des Pantheismus ſogar immer als claſſiſch gegolten hat, nicht für Kosmotheismus, ſondern entweder für ein Syſtem des Atheismus, oder des Akosmismus gelten müſſen? — —

„Eine Philoſophie, bemerkt Herr Profeſſor Hegel (in der zweiten, ſo eben erſchienenen Ausgabe ſeiner Encyclopädie der Philoſophie, wo er uns S. 59 u. ſ. w. ſeine Anſicht vom Spinozismus, ſo wie gegen das Ende des Buches ſeine Meinung vom Pantheismus überhaupt in einigen kurzen Grundzügen darlegt) —" eine Philoſophie, welche behauptet, daß Gott, und nur Gott iſt, dürfte wenigſtens nicht für Atheismus ausgegeben werden. „Gewiß nicht! Liegt aber nicht in dem bedeutenden Nur ganz offenbar zugleich die Behauptung: daß es keine Welt gebe? Und müſſen wir darum nicht den Spinozismus für einen Akosmismus anſehen? Factiſch hätte ſonach Spinoza mit ſeinem akosmiſchen Syſteme bewieſen, daß es doch auch möglich ſey, das anzunehmen, was man, wie Prof. Hegel in der angeführten Stelle erinnert, leicht für ganz unmöglich, oder wenigſtens für viel weniger möglich halte, als daß es keinen Gott gebe; indem man, eben nicht zu eigener Ehre, viel leichter glaube, daß ein Syſtem Gott leugne, als daß es die Welt leugne." — Hat denn aber Spinoza auch wirklich die Welt geleugnet; und müſſen wir darum ſein Syſtem mit Herrn Prof. Hegel für Akosmismus halten? — Wir glau-

ben auf dieſe Frage mit Ja und auch mit Nein antworten, und alſo behaupten zu dürfen: Spinoza habe die Welt geleugnet, und auch nicht geleugnet. Er hat ſie nämlich nicht geleugnet im Sinne und auf die Weiſe der alte Eleatiſchen Lehre; aber er hat ſie geleugnet in derjenigen beſtimmten Bedeutung, in welche die, dem Pantheismus entgegengeſetzte Lehre des Theismus das Daſeyn einer Welt anerkennt und vorausſetzt.

Wir berühren damit wiederum einen Punct, von dem bereits im erſten Bande dieſer Schrift die Rede geweſen, über welchen wir uns aber jetzt noch genauer und ausführlicher erklären müſſen. Zu dieſer Erklärung finden wir über dieſes noch eine ganz beſondere Aufforderung in der Behauptung, womit der Verfaſſer der zweiten, in die Leipziger Litt. Zeit. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift, unſere Meinung von der Eleatiſchen Lehre, als einer pantheiſtiſchen, beſtritten hat. Indem ich hiermit dem achtungswürdigen und verdienſtvollen philoſophiſchen Denker und Schriftſteller, der ſein Talent eines ſeltenen Scharfſinnes und einer energiſchen Denkkraft, ſo wie ſeine tiefe mathematiſchen Einſichten, mit Ernſt und Beſonnenheit dem Dienſte der Wahrheit und Wiſſenſchaft widmet, meinen achtungsvollſten Dank abſtatte, für die ausführliche Anzeige und die ſo gediegene Beurtheilung meiner Schrift; eine Kritik, die des Aufmunternden und Belehrenden ſo viel für mich enthält ſowohl im Loben des beifallswerth Befundenen, als im Tadeln und Zurechtweiſen, auch

Digitized by Google

da, wo meine Ueberzeugungen von den ſeinigen abweichen; möge die jetzt von mir zu gebende nähere und beſtimmtere Erklärung über jenen bewußten unter uns ſtreitigen Punct, die Eleatiſche Lehre betreffend, zum Beweiſe dienen, wie bereit ich bin, eine irrige, oder doch nicht genug berichtigte und genau beſtimmte, und darum auch dem Mißverſtändniſſe ausgeſetzte Anſicht, mit der richtigeren, eines beſſern belehrt, zu vertauſchen.

Auf meine, im erſten Abſchnitte S. 15. geäußerte Meinung über die Eleatiſche Lehre, findet ſich in der erwähnten Recenſion folgende Gegenerklärung: „der Verfaſſer hat in Anſehung der Eleatiſchen Lehre zwar die vom Recenſenten längſt gegebene Erklärung mit einer dankenswerthen Sorgfalt berückſichtigt, und ſich im Ganzen beiſtimmend geäußert: dennoch läßt er ſich den hergebrachten Satz nicht nehmen: die Eleaten ſeyen Pantheiſten. Nun fehlt aber in der ausgebildeten eleatiſchen Lehre zweierlei am Pantheismus, nämlich erſtlich der Begriff der Welt, oder des Univerſums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; zweitens der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt."

Wir wollen für's Erſte bei dieſen Worten ſtehen bleiben, denn das in denſelben ausgeſprochene Urtheil über den eigenthümlichen Charakter jener Lehre entſcheidet für oder wider die gemeinhin angenommene Meinung der eleatiſchen Speculation, als einer pantheiſtiſchen. — Daß in der ausgebildeten Eleatiſchen Lehre theils der Begriff der Welt, als einer Vielheit wandelbarer Dinge,

Digitized by Google

theils der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt, vermißt werde, iſt ganz und gar nicht zu leugnen. Ich berufe mich hierbei auf die, im erſten Bande (erſte Abth. des dritten Abſchn.) gegebene ausführliche Darſtellung des Eleatiſchen Syſtems. Demohngeachtet hatte ich mich dort für die, von ältern, wie von den mehreſten neuern Auslegern der Eleatiſchen Speculation angenommene Meinung erklärt, welche in dem Syſtem dieſer alten ſpeculativen Denker einen entſchiedenen Pantheismus erkennt, und darum auch unter der Aufſchrift eines metaphyſiſchen Pantheismus dieſe Lehre daſelbſt aufgeführt. Zwar konnte freilich die eleatiſche Lehre nur als ein reiner intelligibler Pantheismus angeſehen werden, da die Eleaten mit ihrer Idee des Einen und All über das empiriſch Wirkliche ſich erhoben hatten. Bei dieſer Vorſtellungsart wurde voraus geſetzt, daß die Eleaten nur das Daſeyn der Sinnenwelt, keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt des überſinnlichen, von Bedingungen des Raumes und der Zeit unabhängigen Seyns und Weſens der Dinge geleugnet und ſich dergeſtalt eine, der Fichteſchen ähnliche idealiſtiſch-realiſtiſche Weltanſicht gebildet haben. Gegen dieſe Vorſtellungsart macht nun der Recenſent die Erinnerung: daß, obſchon die Ausrede die Eleaten könnten wohl eine raum- und zeitloſe, intelligible Welt angenommen haben, die einzige noch übrige ſey, um die Eleaten nicht von der Liſte der Pantheiſten wegſtreichen zu müſſen; um ſo mehr, da dieſe Ausrede auch

über dieſes noch eine Veranlaſſung finde, in dem Satze des Parmenides: das Erkennen ſelbſt ſey das Seyende: ſo werde damit dennoch nichts gewonnen, und das zufällige Zuſammentreffen jenes Parmenideiſchen Satzes mit dem Idealismus gebe noch lange keine Fichteſche Anſicht. Zu der letztern gehöre ein vorausgehender Realismus, wie ihn Fichte im Anfange des Buches über die Beſtimmung des Menſchen ſehr deutlich beſchreibt. Dieſer müſſe umgekehrt, aber nicht ganz weggeworfen werden, wie es die Eleatiſche Speculation gethan hatte, die eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behielt. Denn dazu wäre Fichte's productive Phantaſie nöthig geweſen, ein Mannichfaltiges von Thätigkeiten im Innern des Realen, welches deſſen einfache Qualität gar nicht zuläßt.

Hierin nun muß ich dem ſcharfſinnigen Recenſenten vollkommen Recht geben, und damit zugleich mit aller Offenheit den Irrthum eingeſtehen, zu welchem das zufällige Zuſammentreffen jenes Satzes des Parmenides mit dem Idealismus mich verleitet hatte. Der himmelweite Unterſchied zwiſchen der alten Eleatiſchen, und der Speculation des neuern ſubjectiven Idealismus Fichte's, ſo wie überhaupt eines jeden, dem Realismus entgegengeſetzten Syſtems des Idealismus, beſteht allerdings, wie Recenſent ſo treffend bemerkt, eben darin, daß jene den Realismus gänzlich wegwirft, dieſe dagegen ihn bloß umkehrt. So hatte denn auch Jacobi, wie

er in ſeinem Briefe an Fichte verſichert, durch die Vorſtellung des Fichte'ſchen Idealismus, als eines umgekehrten Spinozismus, zuerſt ſeinen Eingang in die Wiſſenſchaftslehre gefunden. Hat nun aber die Eleatiſche Speculation den Realismus nicht bloß umgekehrt, ſondern ganz weggeworfen, indem ſie eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behalten: ſo kann freilich damit, wie ich nun wohl einſehe, die Meinung nicht beſtehen, welche den Eleaten die Annahme einer raum- und zeitloſen, intelligiblen Welt, im Gegenſatze mit der von ihnen verworfenen Sinnenwelt, zuſchreiben wollte. Denn der Begriff der Welt überhaupt verliert offenbar ſeine Bedeutung und ſeinen ganzen Gehalt, ſo bald der Begriff der Vielheit aufgehoben worden, weil ja auch eine abſolut-reale Welt, obgleich den Bedingungen des Raums und der Zeit nicht unterworfen, und darum unabhängig von den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, doch als ein Inbegriff vieler und mannichfaltiger Weſen gedacht werden muß. Das All der Eleatiſchen Lehre iſt darum auch nicht als ein Inbegriff vieler, und von einander der Qualität nach zu unterſcheidender Realitäten anzuſehen; alſo keine Welt der Dinge an ſich, ſondern es iſt und bleibt immer nur „ein durchaus einförmiges Eins, welches ſtatt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Selbſtbewußtſeyn, dieſes aber einzig und ausſchlieſſend beſitzt."

Halten wir nun dieſe alte, ihrer wohlverſtandenen Bedeutung nach aufgefaßte, Eleatiſche

Digitized by Google

All=Einslehre gegen die neuere des Spinoza: ſo muß es ſofort einleuchten, daß die letztere das Daſeyn der Welt keineswegs leugne in dem Sinne, in welchem die erſtere es leugnet. Denn es fehlt in dem Spinoziſchen Syſteme weder das eine noch das andere von jenen beiden weſentlichen pantheiſtiſchen Elementen; nämlich weder der Begriff der Welt, oder des Univerſums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; noch auch ſelbſt der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt. —

Wir wollen hier nur auf das erſtere, als das beſtrittene Element des Spinozismus unſere Aufmerkſamkeit richten.

Um die oben erwähnte Anſicht vom Spinozismus, als einem Akosmismus, geltend zu machen, beruft ſich Profeſſor Hegel darauf: Spinoza definire Gott nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt, ſondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ſey. Nun ſoll in dieſer Einheit ſodann ſchon liegen, ſelbſt wenn ſie auf eine ganz ungeſchickte Weiſe, als Vermiſchung Gottes mit der Natur, genommen werde, daß im Spinoziſchen Syſteme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, beſtimmt wird, ſo daß dieſes Syſtem vielmehr als Akosmismus anzuſehen ſey. — Hierauf glauben wir folgendes erwiedern zu müſſen.

Spinoza definirt Gott zwar nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt ſey; denn mit dieſer Definition hätte er freilich ſeine Lehre ſo-

Digitized by Google

gleich von vorn herein als eine kosmotheiſtiſche Lehre angekündiget und aufgeſtellt, ſo daß über ſeine Anſicht von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt nicht der mindeſte Zweifel obwalten könnte. Aber er definirt auch Gott nicht, wie Hegel meint, daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ſey. Das iſt wenigſtens nicht der Grundbegriff, den er uns von Gott gibt; auch konnte und durfte der ſtrenge methodiſche Denker dieſen Begriff nicht eher in ſein Syſtem aufnehmen, als bis er die Prämiſſen gefunden und nachgewieſen hatte, aus welchen er ihn ableiten, und als einen wahren und adäquaten, das Weſen und Seyn Gottes ausdrückenden Begriff rechtfertigen konnte. Der Begriffsbeſtimmung von Gott, als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, wird daher erſt ſpäterhin im Syſtem diejenige Stelle angewieſen, wo ſie allein hingehörte. Aber die Grunderklärung, welche Spinoza von Gott gibt, iſt keine andere als die, welche gleich Anfangs in der Ethik vorkommt, und daſelbſt eine der erſten Stellen einnimmt, noch ehe vom Denken und von Ausdehnung, und der Einheit beider, die Rede iſt.

„Unter Gott verſtehe ich — erklärt daſelbſt Spinoza — das abſolut unendliche Weſen, d. h. eine Subſtanz, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt." Dieſe Definition wiederholt Spinoza faſt mit den nämlichen Worten auch in einem ſeiner Briefe an Oldenburg (Ep. II.) wo er ſchreibt. „Ich definire Gott als ein We-

Digitized by Google

ſen, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede unendlich iſt, oder höchſt vollkommen in ihrer Art.“ Zur Rechtfertigung dieſer, hier und dort gegebenen Erklärung, fügt er nun noch hinzu: „daß dieſes aber die wahre Definition ſey, erhellet daraus, daß wir unter Gott ein höchſt vollkommenes und abſolut unendliches Weſen verſtehen; daß aber ein ſolches Weſen exiſtirt, iſt aus dieſer Definition leicht zu demonſtriren.“ — Wie nun die gegebene Definition als wichtig und fruchtbar ſich dadurch dem ſpeculativen Gotteslehrer bewährte, daß er in ihr ein Princip fand, woraus das Daſeyn des definirten Gegenſtandes leicht zu demonſtriren ſey: ſo mußte er ihr, als der wahren, auch die Gültigkeit eines Regulativs zuerkennen, woran die Wahrheit jeder andern zugebenden Definition geprüft werden konnte. Sollte nun der Begriff von Gott als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding ſey, auch als ein wahrer und adäquater Begriff gelten: ſo mußte die Identität deſſelben mit jenem definirten Grundbegriffe erſt dargethan werden. Spinoza hatte demnach erſt zu beweiſen, erſtens: daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes, oder bloße Affectionen dieſer Eigenſchaften ſeyen; zweitens: daß Denken und Ausdehnung als Eigenſchaften Gottes nur gelten können, ſofern beiden die Prädicate der Unendlichkeit und der höchſten Vollkommenheit zukommen; und daß endlich auch noch drittens: mit den, der Einen und einzigen gött-

lichen Subſtanz beigelegten unendlichen Attributen das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft ſey. — Der Beweis für den erſten Satz wird erſt im zweiten, von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele handelnden Lehrſtücke der Ethik geführt, nachdem im erſten Lehrſtücke aus dem demonſtrirten Satze (Prop. XIV.) daß es außer Gott keine Subſtanz gebe, noch eine gedacht werden könne, vorläufig bereits die Schlußfolge war gezogen worden, daß das ausgedehnte und das denkende Ding, da es keine Subſtanzen ſeyn können, entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen dieſer Eigenſchaften. Worauf beruht aber nun dieſer ganze Beweis? — Offenbar wird bei demſelben von der Vorausſetzung des Daſeyns einzelner körperlicher Dinge, und einzelner Gedanken ausgegangen. Da die einzelnen Gedanken, ſo wie die einzelnen körperlichen Dinge, deren Exiſtenz hiernach alſo vorausgeſetzt wird, nichts anders ſind als Affectionen oder modi der Eigenſchaften Gottes (Corollar. Prop. XXV. p. 1.) welche die Natur deſſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken: ſo müſſen demnach auch diejenigen Attribute Gott zukommen, deren Begriffe durch die einzelnen Gedanken, und die einzelnen körperlichen Dinge ausgedrückt und erkannt werden. Daß nun aber ferner Ausdehnung und Denken, in der Qualität von Eigenſchaften Gottes, das nothwendige, ewige und unendliche Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrücken müſſen, lag ſchon in der gegebenen De-

Digitized by Google

finition von einem Attribut, wonach es das iſt, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend. — Und daß endlich mit den beiden Attributen der göttlichen Subſtanz auch zugleich das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft, die Subſtanz an ſich alſo mit der vom Verſtande erkannten Subſtanz vollkommen gleich zu ſetzen ſey; — darüber hatte ſich Spinoza auf eine Weiſe erklärt, die uns nicht zweifelhaft läßt, welches ſeine wahre Meinung und Ueberzeugung, dieſen wichtigen Punct ſeines Syſtems betreffend, geweſen ſeyn muß.

In unſerer Darſtellung der Hauptlehre des Spinozismus ſind die authentiſchen Stellen nachgewieſen, in welchen Spinoza ſeine Meinung über dieſen Punct in deutlichen und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat; und wir verweiſen den Leſer hier zum voraus auf die im 66ten Briefe gegebene Erklärung, womit die in der Ethik vorkommenden Aeußerungen, auf welche der Verfaſſer des Briefes ſich beruft, zu vergleichen ſind. — In der, von einem Attribut (def. IV. p. 1.) gegebenen Erklärung, daß es dasjenige ſey, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend, lag offenbar ſchon die Behauptung, daß es außer dem, was der Verſtand als ein, das Weſen der Subſtanz ausmachendes Attribut erkennt, auch nichts anders geben könne, was der Subſtanz noch als Attribut dürfe beigelegt werden. Darum erkennt auch Spinoza, nach einer im 4ten Briefe

Digitized by Google

vorkommenden Aeußerung, kein anderes reelles Seyn außer dem Verſtande an, als lediglich das Seyn von Subſtanzen und Accidenzen (quod nihil detur **realiter**, sive extra intellectum praeter substantias et accidentia). In dieſen außer dem Verſtande realiter exiſtirenden Accidenzen fand **Spinoza** auch den **Erkenntniß**grund der beiden, der Subſtanz beizulegenden Attribute; ſo wie er in dieſen hinwiederum den **Realgrund** der Accidenzen erkannte. — Haben nun die Accidenzen ein reelles Daſeyn, oder eine wirkliche Realität; können ſie aber, eben als Accidenzen, oder Modificationen der Attribute der göttlichen Subſtanz, nicht **außer**, ſondern nur **in** derſelben und in unzertrennlicher Einheit mit ihr verbunden, exiſtiren: ſo durfte **Spinoza** auch gar wohl Gott definiren, daß er die Einheit aller in ſeinen Attributen gegründeten, und aus ihnen mit Nothwendigkeit folgenden Accidenzen ſey. Mit dieſer Beſtimmung des Begriffs von Gott fällt nun aber eo ipso der Begriff der Einheit Gottes und der Welt zuſammen; da ja, **Spinoza's** ausdrücklicher Erklärung zufolge, alle modi der Attribute, als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können, zur natura naturata gehören; unter welcher denn doch nichts anders als die geſammte Welt der Dinge kann verſtanden werden. —

Aber im **Spinoziſchen** Syſteme ſoll ja doch die Welt vielmehr nur als ein bloßes Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, be-

Digitized by Google

ſtimmt werden. Nun ſetzte aber doch die Vorſtellungsart der Spinozischen Beſtimmung, daß er Gott mit der Natur (der endlichen Welt) vermiſche, eben voraus, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, oder, wie Hegel ſich auch ausdrückt, affirmative Realität habe. Unter dieſer Vorausſetzung werde freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott ſchlechthin verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtens herabgeſetzt. Muß nun aber dieſe Vorausſetzung als unſtatthaft verworfen werden, ſo ſey auch mit ihr zugleich die gemeinhin angenommene Meinung, als werde im Spinozismus Gott mit der Natur vermiſcht, und die Welt zu Gott gemacht, als unrichtig erwieſen. —

Wie wenn nun aber, aller Einrede ungeachtet, im Spinozismus, den unzweideutigſten Aeußerungen ſeines Urhebers zufolge, Gott doch wirklich verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt würde! — Wir haben uns auf dieſe, in der Ethik ſelbſt ſowohl, als in den Briefen angetroffenen, eben ſo deutlichen als beſtimmten Erklärungen berufen, und dieſelben als Belege zur Rechtfertigung unſerer Anſicht von der Spinoziſchen Lehre des Verhältniſſes Gottes zur Welt, als eines Verhältniſſes der Einheit und Identität, an ſeinem Orte beigebracht. Zu den, in unſerer Darſtellung des Spinozismus angeführten claſſiſchen Stellen, dieſen wichtigen Punct des Syſtems betreffend, ſeyen hier nur noch folgende,

Digitized by Google

ſich ſelbſt über den gedachten Punct zur Genüge aufklärende Aeußerungen Spinoza's angeführt, für die Alle wenigſtens, welche den Spinoza aus ſich ſelbſt kennen lernen und nicht anders ihn verſtanden und gedeutet wiſſen wollen, etwa um dieſer oder jener Abſicht willen, als er ſich ſelber verſtanden, und in klaren und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat.

In der Demonſtration des 29ſten Lehrſatzes (Eth. Th. I.) ſagt Spinoza: der modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe erfolgt; und zwar entweder: ſofern die göttliche Natur als abſolut; oder: ſofern ſie auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln (ad agendum determinata) betrachtet wird. Nun haben, nach dem 28ſten Lehrſatze und deſſen Demonſtration, aus der abſoluten Natur Gottes oder einem ſeiner Attribute unmittelbar nur die unendlichen und ewigen Affectionen dieſer Attribute folgen können; alle einzelne Dinge dagegen, als die unendlichen modi, müſſen alſo, unter Vermittelung der erſtern, unendlichen, aus Gott oder einem gewiſſen Attribute deſſelben entſpringen, ſofern dieſes Attribut durch eine unendliche Modification von beſtimmter Exiſtenz modificirt iſt. — Nur unter Bedingung der Annahme einer Duplicität ſeiner Natur kann ſonach Gott die Urſache alles deſſen ſeyn, was in ihm iſt, und ohne ihn weder ſeyn noch gedacht werden könnte; d. i. der endlichen ſowohl, als der unendlichen Affectionen ſeiner Eigenſchaften. Damit ſtimmt denn auch, unter

Digitized by Google

mehreren andern Sätzen, der von uns an ſeinem Orte bereits angeführte 9te Lehrſatz im zweiten Theile der Ethik genau überein, in welchem die nämliche zweifache Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, als Erklärungsgrund des Daſeyns des Endlichen angegeben wird, und wo es ausdrücklich heißt: der Begriff eines einzelnen wirklichen Dinges habe Gott zur Urſache, nicht in wiefern er unendlich, und ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern in wiefern er als afficirt von einer andern Idee eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, und ſo weiter ins Unendliche fort, betrachtet wird. — Alſo Gott afficirt vom Endlichen; — Gott die Urſache des Endlichen, nicht in wiefern ſeine Natur als abſolut, ſondern ſofern ſie auf die eine oder die andere Weiſe der Ausdehnung oder des Denkens als determinirt zum Handeln betrachtet wird. Neu iſt nach Spinoza alle Determination Negation; und das Determinirte deutet nichts Poſitives an; ſondern lediglich nur eine Privation der Exiſtenz derjenigen Natur, welche als determinirt betrachtet wird. Zwar erklärt es Spinoza in der nämlichen Stelle (nämlich in dem 41ſten Briefe) für einen Widerſpruch. Etwas, deſſen Definition die Exiſtenz einſchließt, oder, welches daſſelbe iſt, deſſen Definition die Exiſtenz bejahet, unter dem Begriffe einer Negation der Exiſtenz zu denken. Aber dieſer Widerſpruch kümmert ihn nicht, und macht ihn ganz und gar nicht verlegen. Der gewandte, nach allen Seiten hin mit Leichtigkeit ſich bewegende Denker

Digitized by Google

weiß ſich allemal aus den Schlingen des Widerſpruches zu ziehen; denn er braucht nur das mächtige Zauberwort ſeines Quatenus auszuſprechen, ſo iſt der jedesmalige Widerſpruch verſchwunden. — Wir aber meinen mit Herbart, dem unbefangenen und ſcharfſichtigen Kritiker des Spinoziſchen Syſtems, daß der, im übrigen ſeiner Conſequenz wegen mit Recht berühmte Spinoza ſich's freilich leicht gemacht habe, weiterhin folgerecht zu bleiben, nachdem die ärgſte aller Inconſequenzen ſchon in das Princip ſelbſt hineingelegt war, durch Hineinſchieben des Endlichen in das Unendliche, ſo daß man nun die ganze Endlichkeit im Unendlichen erblicken kann. Hier alſo, in dieſer erſten und ärgſten Inconſequenz iſt das Πρῶτον ψεῦδος der ganzen Lehre des Spinoza zu finden; und es liegt hier zugleich der Punct, wo der Pantheiſt Spinoza von dem Wege der Eleaten beſtimmt abweicht. Dieſer Grundfehler und Grundirrthum der Lehre iſt eben enthalten in jener zwiefachen Vorſtellungsweiſe der göttlichen Natur: dem quatenus divina natura absolute, und quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur; womit nun eben eine Dualität der Principien, nämlich ein Princip der Bejahung und auch zugleich der Verneinung, in die göttliche Natur geſetzt worden. Gott bejahet alſo, und er verneinet ſich auch ſelbſt. Er bejahet ſich ſelbſt; aber nur ſofern ſeine Natur als abſolut und undeterminirt, d. h. als die natura naturans und als freie Urſache, betrachtet wird. Er verneinet ſich

Digitized by Google

dagegen ſelbſt, ſofern ſeine Natur als determinirt, d. h. als die natura naturata, zu betrachten iſt. Gott iſt ſonach beides: das ens determinans und als ſolches indeterminatum; und das ens determinatum, welches als ſolches ein ens finitum iſt, quod determinatam habet existentiam. Als das undeterminirte Weſen, d. h. als die freie Urſache, und die natura naturans, iſt der Spinoziſche Gott freilich nicht mit der Welt zu identificiren, und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabzuſetzen. Es iſt nicht die poſitive, ſondern die negative Seite in der Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, von welcher dieſelbe als eine determinirte Natur, nnd dergeſtalt verendlichet wird. — Die Vorſtellung von Spinoza's Beſtimmung: daß er Gott mit der Natur, der endlichen Welt, vermiſche, und die Welt zu Gott mache, beruht ſonach auf der Vorausſetzung, daß nach Spinoza's ausdrücklichen Erklärungen das Princip der Endlichkeit in der göttlichen Natur ſelber liegt, und daß dieſes Princip eben das einer bloß negativen Realität iſt, als einer Realität des Determinirten. Nur als Subſtanz alſo, oder als die Einheit des ſubſtanziellen Seyns, beſitzt Gott affirmative Realität; als eine zum Handeln determinirte Natur, d. i. als die natura naturata, nur eine negative. Wohin wir uns daher auch im Spinoziſchen Syſteme wenden mögen, überall erblicken wir hier Gott, aber er wird uns von zwei verſchiedenen Seiten gezeigt: einer poſitiven und negativen. Dieſelbe Philoſo-

Digitized by Google

phie, welche darum, weil ſie behauptet, daß Gott und nur Gott ſey, nicht des Atheismus beſchuldiget werden darf, kann demnach eben ſo wenig für Akosmismus ausgegeben werden, aus dem Grunde, weil im Syſtem derſelben die Welt nur als Phänomen beſtimmt wird, dem nicht wirkliche d. i. affirmative Realität zukommt. Denn dieſem Phänomen der Welt kann doch nicht alle Wahrheit, und alle Realität abgeſprochen werden; da es ja kein bloßer Schein iſt, ſondern die Erſcheinung des Seyns, in dieſem Seyn ſelbſt gegründet und mit Nothwendigkeit aus ihm folgend. Und beides, die Erſcheinung wie das Seyn, iſt ja im Spinoziſchen Syſteme das Göttliche oder Gott; nur freilich in verſchiedener Bedeutung und Beziehung. Gott iſt das Seyn, als die Eine und einzige Subſtanz, ſofern ſeine Natur als abſolut betrachtet wird. In dieſer Betrachtungsweiſe wird Gott allerdings von der Welt geſchieden, als die abſolute Einheit des Weſens und Seyns der Subſtanz von der Vielheit und Mannichfaltigkeit der, dem Wandel und Wechſel unterworfenen Accidenzen. Aber wie Gott, von dieſer Seite betrachtet, das unwandelbare Seyn in allem veränderlichen Daſeyn iſt, als die Wurzel und das Subſtanzielle deſſelben: ſo iſt er auch alles Daſeyn von und in dieſem Seyn, in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des Werdens und Wechſels der Accidenzen oder Modificationen ſeiner Subſtanz. In dieſer, aber auch nur in dieſer Betrachtungsweiſe iſt im Spinoziſchen Pantheismus Gott

Digitized by Google

identiſch mit der Welt. Auch iſt die Vorſtellung, welche Spinoza von dieſer Gottgleichen Welt ſich macht, keinesweges etwa nur die im unbeſtimmten Blauen ſchwebende Vorſtellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All; einer Welt, von welcher nur die leere und abſtracte, numeriſche Einheit prädicirt wird; ſondern ſie wird wirklich vom Spinoza, ganz ſo wie ſie iſt, genommen, in ihrem concreten Inhalte, als Alles; als die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenzen, d. i. aller einzelnen Dinge, oder der Endlichkeiten. Und wenn Spinoza (in ſeinem Tractat de intellectus emendatione) Gott beſchreibt als das ens unicum, infinitum; d. i. als das omne Esse, et praeter quod nullum datur Esse, ſo hat er mit dieſem omne Esse: doch gewiß nicht das inhaltleere und abſtracte AllEine gemeint, ſondern damit vielmehr Gott in der ganzen unendlichen Fülle ſeines Lebens beſchreiben wollen. Und ſo hatte er ihn auch wirklich in ſeinem Syſtem ſelbſt dargeſtellt, in welchem ſonach der Grundbegriff von der AllEinheit des Seyns eine ganz andere Bedeutung, und das ganze Thema von dem AllEinen, abſolut Realen eine ganz andere Ausführung erhalten, als in der alten Eleatiſchen Lehre, deren Urheber von demſelben Begriffe ausgegangen waren, und auf der Grundlage deſſelben ihr Syſtem errichtet hatten.

In der zweiten, ſehr vermehrten Ausgabe des Herbartſchen Lehrbuches zur Einleitung in die Philoſophie, wird an den Verfaſſer der Com-

Digitized by Google

mentat. Eleat., Herrn Profeſſor **Brandis**, getadelt, „daß er die Parmenideiſche Lehre der **Spinoziſtiſchen** viel zu nahe gerückt habe, indem er in jene eine praenotio, eine Ahndung hineinſchiebt von dem Unterſchiede der natura naturans und naturata —; dieſen zwei monſtröſen Unbegriffen (wie ſie daſelbſt genannt werden) die auf dem abſoluten Werden und der innern Cauſalität zugleich beruhen; d. h. in welchen die Ungereimtheit einer jeden dieſer beiden Vorſtellungsarten noch wächſt durch ihre Vermengung und Verwechſelung."

Ein ähnlicher Tadel trifft auch Herrn Profeſſor **Hegel**, wenn er in der kritiſchen, am Schluſſe der zweiten Ausgabe ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften befindlichen Bemerkungen über den Pantheismus, die Eleatiſche und **Spinoziſtiſche** Philoſophie gleichfalls einander ſo nahe rückt, daß er beide unter die Eine Kategorie der **Monotheismen**, und, in Beziehung auf die Vorſtellung von der Welt, der **Akosmismen** ſetzt; überdies auch noch meint, daß beide am genaueſten als die Syſteme beſtimmt würden, welche das Abſolute nur als die **Subſtanz** faſſen. Hierin hat ſich nun wohl dieſer berühmteſte und geprieſenſte Philoſoph des Tages gar ſehr geirrt; und er hätte ſich leicht eines beſſern belehren, und zurechtweiſen laſſen können durch die, im erſten Bande unſerer Schrift angeführte und benutzte **Krauſiſche** Abhandlung über den Pantheismus; desgleichen durch die Darſtellung der Lehre der Eleaten in dem Her-

bart'ſchen ſchon angeführten Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie (§ 113 — 119. 2te Ausg.) Das Eleatiſche AllEine und die Spinoziſtiſche Subſtanz iſt offenbar nicht derſelbe Begriff von Gott oder dem Abſoluten. Denn nicht als die Subſtanz haben die Eleaten das Abſolute gefaßt; ihnen iſt vielmehr das Abſolute, als das AllEine, das Seyende, d. i. das abſolut-reale Subject eines Seyns, welches nicht nur nicht geworden, ſondern in welchem auch nichts geworden; — alſo eines durchaus einfachen, abſolut-identiſchen Seyns, ohne alle Mehrheit von Beſtimmungen, und durch keine innern Gegenſätze modificirt, mithin auch nicht durch den Gegenſatz von Subſtanz und Accidenz. Dagegen iſt das in der Lehre des Spinoza als Subſtanz gefaßte Abſolute zwar ein Seyn, welches nicht geworden, aber doch auch zugleich ein Seyn, in welchem etwas geworden. Und das, in dieſem Einen und ewigen, urſprünglichen Seyn Gewordene, iſt nichts geringeres als die geſammte Welt des Wirklichen, mit allen ihren beſondern Daſeynsformen, d. h. mit allen von uns erkennbaren einzelnen weltlichen Dingen, welche nach Spinoza aus Körpern und den verſchiedenen Weiſen des Denkens beſtehen. Dieſes inhaltsvolle All, als die unendlich viele ſinnliche Vielheit des Endlichen, mit allen Veränderungen, und allem Wechſel in dem materiellen, wie in dem intellectuellen Univerſum der Begriffe, iſt nun zwar beſtimmt als das bloße Accidentelle, keineswegs als das, was an und für ſich iſt,

ſondern ſeine Wahrheit an der Subſtanz, dem Einen hat, worin es eben als das Accidentelle vorhanden iſt. Obſchon nun aber die Exiſtenz der Subſtanz, wie Spinoza überall auf die entſchiedenſte Weiſe ſich erklärt (z. B. auch im 29ſten Briefe) toto genere als verſchieden von der Exiſtenz ihrer Modificationen a modorum existentia) gedacht werden muß? ſo iſt, dieſer Verſchiedenheit der accidentellen und ſubſtanziellen Exiſtenz ohngeachtet, dennoch das eine von dem andern, der Inbegriff der Accidenzen von der Subſtanz nicht zu trennen, ohne die Natur der, ihrer Affectionen beraubten Subſtanz ſelbſt, dadurch aufzuheben, und (wie Spinoza im 29ſten Briefe in Beziehung auf die körperliche Subſtanz ſich ausdrückt, was dann eben ſo wohl auch von der denkenden Subſtanz gelten muß) zu machen, daß die Subſtanz die Natur, welche ſie hat, nicht habe. Kann nun die Spinoziſche Subſtanz nicht ohne Accidenzen, und nicht getrennt von denſelben ſeyn; und haben auch alle dieſe Accidenzen Wahrheit und Realität, obgleich ihnen die Subſtanzialität nicht zukommt: ſo iſt alſo im Spinozismus das AllEine keinesweges die leere und abſtracte Einheit, oder das leere Abſolute, ſondern als Subſtanz das unzertrennliche Band der Einheit und der Vielheit. Und da dieſe Subſtanz, als die natura naturans, nicht ohne die natura naturata gedacht werden kann; ſo iſt ſie in dieſer Qualität und Beziehung auch zugleich die copula des abſoluten Seyns und des abſoluten Werdens. Als natura na-

Digitized by Google

turans, iſt der Spinozische Gott das Princip alles Werdens; und als die natura naturata in den unendlichen und ewigen ſowohl, als den endlichen und vorübergehenden Folgen, das Werden ſelber.

Herr Profeſſor Hegel erinnert in ſeiner, am Schluſſe der Philoſophie (S. 518 bis zu Ende der eben erwähnten 2ten Ausg. der Encykl. der philoſ. Wiſſ.) angeſtellten exoteriſchen Betrachtung: daß, indem die Philoſophie es mit der Einheit überhaupt, und zwar nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität, und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun habe, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun habe, daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit, und daß die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes ſey. — Beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie darin eben: nicht ſtehen zu bleiben bei der ganz abſtracten, unbeſtimmten Einheit, ſondern mit Hülfe des Begriffs fortzugehen zu dem, worin allein alles Intereſſe fällt; nämlich zu der großen Vielheit und der großen Verſchiedenheit in der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit: ſo muß man der Philoſophie des Spinoza auch die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie ſich mit jener Aufgabe beſchäftiget und dieſelbe, wenn auch nicht in ihrer Vollſtändigkeit, zu löſen verſucht habe. Die Idee des göttlichen Weſens, als eines abſolut unbeſtimmten Weſens (entis, quod absolute in essentia indetermi-

Digitized by Google

natum et perfectum est), welche Idee allerdings nur der Ausdruck der leeren und abſtracten Identität, oder der abſoluten Indifferenz iſt, wird vermittelſt des Begriffs zuerſt als Subſtanz gefaßt. Von dieſer erſten Beſtimmung geht es nun fort zur Beſtimmung der Eigenſchaften dieſer Subſtanz; und von dieſer ſodann noch weiter fort zu den eigenthümlichen Beſtimmungen alles deſſen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur mit Nothwendigkeit erfolgen muß; — alſo zu Beſtimmung der unendlich vielen und verſchiedenen, in den Attributen der Subſtanz gegründeten Accidenzen oder Modificationen derſelben. Denn gleichwie die Attribute auf eine gewiſſe Weiſe (incerto entis genere) die Natur Gottes ausdrücken, ſo drücken auch hinwiederum die Modi, welche jedes Attribut enthält, auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certa ac determinata ratione) das eigenthümliche Weſen ihres Attributs aus. Und da endlich unter allem dem, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und folgen muß, auch die endlichen Modi begriffen ſind, welche aus der göttlichen Natur gefolgt ſind, ſofern dieſelbe nicht abſolut, ſondern auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln betrachtet wird, ſo iſt mit dieſer Weiſe der Beſtimmtheit der concreten Einheit, als der Einheit der unendlichen und der endlichen, aus der göttlichen Natur und deren Attributen unmittelbar oder mittelbar gefolgten Modificationen, jener genannten, an die Philoſophie gemachten Aufgabe, durch die Philoſophie des Spinoza

Digitized by Google

ein Genüge geleiſtet worden. — Insbeſondre wird ja auch hier von der Beſtimmung des abſoluten Denkens oder Bewußtſeyns, als der Wurzel alles Geiſtigen in der Natur, fortgegangen zur Beſtimmung des Products aus dieſer Wurzel, des abſoluten Geiſtes ſelbſt, unter der Form des unendlichen Verſtandes und Willens; und von dieſer Beſtimmung ſodann erſt zu der der endlichen Geiſter mit den Prädicaten eines endlichen Verſtandes und Willens; welche letztere Beſtimmung in der Spinozistiſchen Philoſophie der concreten Einheit, die tiefſte und letzte iſt auf der Seite des intellectuellen Univerſums. Und ſo würden wir demnach der Philoſophie des Spinoza doch wahrlich großes Unrecht thun, wofern wir ſie beſchuldigen wollten, daß die trockne Identität in dem, vom Herrn Profeſſor Hegel bezeichneten abſtracten, begriffs- und inhaltloſen Sinne, ihr Princip und Reſultat, und daß ſie mithin in dieſer Bedeutung des Worts das Identitätsſyſtem ſey. Ein ſolches Syſtem, welches dieſen Namen im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne zu führen verdient, iſt nur Einmal, und nie wieder bis jetzt in der ganzen Geſchichte der philoſophiſchen Speculation zum Vorſchein gekommen. Es iſt das des Parmenides und Malißes, welche in Begründung und Ausbildung deſſelben ihrem Grundbegriffe vom Seyn treu blieben, wonach das qualitätenloſe Weſen des Seyns als ſchlechthin einfach, und durchaus durch keine innern Gegenſätze beſtimmbar, gedacht werden muß. Für dieſes Syſtem allein iſt darum

Digitized by Google

auch nur die Formel: A = A, als Ausdruck der reinen und bloßen, aber auch abſtracten und inhalt-leeren Identität anwendbar; weil hier das Seyn lediglich als ſein eigenes Prädicat auftritt, ohne Trübung durch irgend eine Differenz. — Wir haben uns über den eigenthümlichen Geiſt und Charakter der alten eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν im erſten Bande unſerer Schrift, wie wir glauben deutlich und ausführlich genug, mit Hinweiſung auf die ofterwähnte Abhandlung von Kraus, desgleichen auf die Herbartſche Darſtellung der Hauptpuncte der eleatiſchen Philoſophie des Seyns, erklärt, als daß wir es nöthig finden ſollten, hier noch ein Wort weiter darüber zu verlieren. Statt deſſen mögen wir hier nochmals gern erklären, daß wir nun um ſo geneigter ſeyn wollen, der wohlbedachten Erinnerung unſers Recenſenten zu folgen, und die Eleaten von der Liſte der Pantheiſten wegzuſtreichen, damit wir ſo deſto leichter und ſicherer dem Vorwurfe entgehen können, als habe die Täuſchung mit der leeren und abſtracten Einheit die ſchlechte Vorſtellung eines Pantheismus bei uns möglich gemacht und herbeigeführt. Wir werden die eleatiſche Lehre hinfort keinen Pantheismus; alſo auch nicht einmal einen Pantheismus von der logiſchen Art mit Kraus nennen, welcher in ſeiner, mit Recht von uns geprieſenen Abhandlung, die wahre Quelle dieſes von ihm ſogenannten logiſchen Pantheismus in deſſen Eigenthümlichkeiten nachgewieſen, und durch Aufklärung dieſer Eigenthümlichkeiten auch in ſeiner völligen Blöße

dargeſtellt hat. Dieſe alte Lehre des ἓν καὶ πᾶν ſoll uns vielmehr nur als die Eine und einzige abſolute AllEins- und Identitätslehre gelten, die zu keinem Syſtem des Kosmotheismus ſich geſtaltet und ausgebildet hat, ſondern als Monotheismus und Akosmismus zu betrachten iſt, da ſie, was ihr Herbat mit allem Recht zum Vorwurfe macht, das Seyn von der Erſcheinung gänzlich losreißt, und dieſe durch jenes nicht erklärt.

Hat nun dagegen aber die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus zu einem Syſtem des eigenthümlich ſo zu nennenden Pantheismus, als Kosmotheismus, ſich geſtaltet und ausgebildet, indem der Schöpfer dieſes Syſtems ſein höchſtes Streben eben darauf gerichtet hatte, das Daſeyn in der Erſcheinung nach allen ſeinen verſchiedenen Arten und Formen, und allem ſeinem Wechſel durch das Seyn in allem Daſeyn auf eine, dem poſitiven Wiſſen zugängliche und begreifliche Weiſe zu erklären, und dergeſtalt, mit Aufzeigung des Bandes zwiſchen der Erſcheinung und dem Seyn, das Räthſel des Daſeyns und der Beſchaffenheit der Welt, als die höchſte Aufgabe ſeiner Philoſophie, zu löſen, ſo dürfen wir Herrn Prof. Ritter, als den Verfaſſer der bereits erwähnten Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, nunmehr wohl nicht noch weiter fragen: welche Stelle er dem Spinozismus unter den verſchiedenen Pantheiſtiſchen Syſtemen anweiſen werde. — Da er den Pantheismus in zwei gleiche Theile geſpalten, von welchen

der eine das Wahrhafte ohne allen Schein für eine ſtets lebendige, ſich entwickelnde Kraft hält; der andere aber daſſelbe für ein ſtets ſich gleich Bleibendes, für ein Vollkommenes anſieht; von jenem Theile, welcher die Evolutionslehre zu nennen ſey, behauptet, daß er eigentlich nur von einer Welt wüßte; ſo wie im Gegentheil von dieſem, welcher mit dem Namen der Lehre der Immanenz bezeichnet wird, daß er zwar einen vollkommenen Gott anerkenne, aber nicht einen Schöpfer und eine Welt: ſo wird, dieſen Begriffsbeſtimmungen von Evolutions- und von Immanenzlehre zufolge, der Spinoziſtiſche Pantheismus weder ausſchließend unter jene, noch ausſchließend unter dieſe Kategorie geſtellt werden können. Denn ein umſichtiges und unbefangenes, die klaren und beſtimmten Erklärungen ſorgfältig beachtendes Studium der Spinoziſchen Ethik, verglichen mit den gelegentlichen nähern Beſtimmungen und Auslegungen darüber in den Briefen des Spinoza, muß auch Herrn Prof. Ritter nothwendig die Anſicht von dem Spinoziſtiſchen Pantheismus gewinnen laſſen, die wir ſo eben auch gegen die Hegelſche Vorſtellungsart vom Spinozismus, als einem ſeyn ſollenden Akosmismus mit Gründen geltend gemacht haben, die nicht von fremder Auslegung, ſondern aus Spinoza ſelber hergenommen ſind. Hält es ja doch Herr Prof. Ritter ſchon für gewiß, daß Spinoza bei zwei vorwaltenden Tendenzen, deren ſcheinbaren (bloß ſcheinbaren?) Streit er nicht zu ſchlichten wußte, nicht

habe conſequent verfahren können. Unter dieſen zwei vorwaltenden Tendenzen kann unſtreitig doch nichts anders gemeint ſeyn, als die beiden verſchiedenen Vorſtellungsarten der Evolutionslehre und der Lehre der Immanenz welche letztere Herr Prof. Ritter fälſchlich für einerlei hält mit dem Einen und einzigen, wahren Identitätsſyſteme der Eleaten. — Hiernach hätte alſo auch Spinoza dieſe beiden Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, dadurch, daß er mit dem Begriffe von der göttlichen Natur, als einem ſich ſtets gleich bleibenden, Vollkommenen (dem ens absolute in essentia indeterminatum ac perfectum) dem abſoluten Seyn den Begriff von eben dieſer Natur, als einer alles umfaſſenden, und über alles waltenden, ſich entwickelnden Weltkraft, in Spinoza's Sprache natura naturans genannt, identificirt, und vermittelſt dieſer Identification ſeine Lehre zum Syſtem eines Kosmotheismus, der als ſolcher alſo weder die Lehre eines Gottes ohne eine Welt, noch die Lehre von einer Welt ohne einen Gott ſeyn ſollte, geſtaltet und ausgebildet. Um dieſer Verſchmelzung der beiden heterogenen Vorſtellungsarten willen müßte nun aber auch Spinoza ſelber in den Augen des Herrn Prof. Ritter nicht etwa bloß für einen ſonderbaren Mann, wie er ihn nennt, ſondern wirklich für einen eben ſo verworrenen Kopf, wie Bruno, gelten, da die Alle für verworrene Köpfe von ihm erklärt werden, welche, wie es auch nicht ſelten geſchehen ſey, jene beiden Vorſtellungsarten unter

Digitized by Google

einander gemiſcht haben. Schwerlich möchten wir den Spinoza und Bruno ſammt ihren ſpeculativen Glaubensgenoſſen vor dem beſchämenden Vorwurfe der Verworrenheit retten können, dadurch, daß wir ihnen nicht die, vom Herrn Prof. Hegel verworfene, ſchlechte Vorſtellung vom Pantheismus aufbürden ließen! als ob ſie nämlich ihre kosmotheiſtiſche Idee von der Einheit und Identität Gottes und der Welt auf eine ganz ungeſchickte Weiſe gefaßt; und, indem ſie der Welt eben ſo ſehr als Gott, feſte Subſtanzialität verliehen, herausgebracht hätten, daß in jener Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt. Denn daß ihnen eine ſolche verkehrte und verworrene Vorſtellungsart nicht in den Kopf gekommen iſt, muß wohl klar genug aus dem ganzen Inhalte ihrer kosmotheiſtiſchen Syſteme einleuchten. — Keine Welt ohne Gott; — weil die weltlichen Dinge keine feſte Subſtanzialität d. i. kein für ſich beſtehendes Seyn haben, ſondern nur in Gott ſind, und leben und ſich bewegen. Aber auch: Kein Gott ohne Welt, — weil eine Subſtanz, als bloßes Subſtanziale, ohne Accidenzen, und als Grund ohne Folgen, als Urſache ohne Wirkung, gedacht, das Abſtractum einer leeren Einheit ohne Leben und Fülle seyn würde. Das iſt der Grundgedanke, aus welchem jene Kosmotheiſtiſchen Syſteme des Bruno, und Spinoza und Anderer hervorgegangen ſind. Aber, wie geſagt, auch dieſe Art von Rechtfertigung würde Herrn Prof. Ritter nicht bewegen können, jenes harte, über die

Digitized by Google

gedachten Kosmotheiſten ausgeſprochene Urtheil zurückzunehmen, oder auch nur zu mildern. Genug, ſie haben ſich weder als reine und einfache Evolutions- noch als reine und einfache und conſequente Immanenzlehrer im Sinne ihres ſtrengen Richters bewährt, ſondern als verworrene Köpfe die Vorſtellungsarten beider Syſteme unter einander gemiſcht, indem ſie ein unzertrennliches Band der Einheit und Identität zwiſchen Gott, als dem abſolut Vollkommenen, und eben demſelben, als der ſtets lebendigen und wirkſamen, ſich entwickelnden Weltkraft, der natura naturans, und der mit und in ihr zugleich geſetzten natura naturata, geknüpft, und dergeſtalt um uns hier abermals des treffenden Herbartſchen Ausſpruchs zu bedienen den Heraklit in den Parmenides ohne alle Umſtände hineingeſchoben.

In Beziehung auf das harte, über die Alle, welche die zwei pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten als verworrene Köpfe unter einander miſchen, vom Herrn Prof. Ritter ausgeſprochene Urtheil, möchten wir demſelben doch etwas mehr Vorſicht und Behutſamkeit in Beurtheilung der Klarheit oder Verworrenheit ſpeculativer Köpfe empfehlen. Denn es könnte leicht ſeyn, daß er mit dem, dem G. Bruno gemachten Vorwurfe eines verworrenen Kopfes, — nicht bloß den Spinoza ſondern mit demſelben zugleich ſo manche Andre treffen müßte, die doch am Firmamente der philoſophiſchen Speculation als Sterne erſter Größe geglänzt haben, oder auch noch glänzen. Oder wollte

Digitized by Google

Herr Ritter dieſen Vorwurf eines verworrenen Kopfes auch dem genialen philoſophiſchen Selbſtdenker, und kenntnißreichen Gelehrten unſrer Zeit gemacht wiſſen, der ſeiner Verwandtſchaft in ſpeculativer Denkart und Methode mit G. Bruno, und vornehmlich mit Spinoza, ſich nicht ſchämte, ſondern ſogar rühmte, indem er laut bekannte, daß er ſich bei der erſten urkundlichen Darſtellung ſeines Syſtems (der abſoluten Identität) Spinoza'n zum Muſter genommen, weil er ſich dieſem ſpeculativen Denker, wie dem Inhalte und der Sache, ſo auch der Methode nach, am meiſten anzunähern beſtrebt geweſen ſey? — Wir enthalten uns, noch auf andere ſpeculative Denker unſrer Tage hinzudeuten; — auf Denker von großer Bedeutung und Celebrität, und von ausgebreitetem Einfluſſe, auf deren ſpeculatives Haupt der nämliche Tadel des Herrn Prof. Ritter mehr oder weniger fallen müßte, wenn man anders nicht ohne Grund auch dieſen Denkern es nachſagen darf, daß ſie die beiden heterogenen Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, und mit ihren Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Begründung und Ausbildung ſpeculativer Gottes- und Weltlehren irgend ein Zwitterding von Spinozismus und Idealismus zur Welt gebracht haben. Und wer weiß, ob nicht am Ende Herr Prof. Ritter denſelben Tadel auf ſich ſelbſt laden müßte, ſo bald er nur unpartheiſch und mit Selbſtverläugnung ſeine eigene, zum Syſtem eines gewiſſen Eklekticismus ausgebildete ſpeculative Lehre von Gott und der Welt ſollte prü-

Digitized by Google

ſen können. Aber wir wollen uns hier für dieſes Mal mit Herrn Prof. Ritter, als dem Verf. der Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, über das, was Pantheismus zu nennen und auch nicht zu nennen ſey, in keinen Wettſtreit weiter einlaſſen, um nicht die Gränzen einer bloßen Vorrede noch mehr, als es ſchon geſchehen iſt, zu überſchreiten. Die künftige, dem noch nachfolgenden dritten Bande, welcher das Ganze beſchließen wird, noch vorbehaltene Darſtellung derjenigen ſpeculativen Syſteme unſerer modernſten Philoſophie, welche den Spinozismus in eine neue idealiſtiſche Form eingehüllt, und, durch Nachbildung in dieſer Geſtalt, demſelben, wie unſer Leipz. Recenſent bemerkt, zu neuem Anſehen unter uns zu verhelfen geſucht haben, möge darüber entſcheiden: ob die einfältigliche Meinung, welche ſich Herr Prof. Ritter vom Pantheismus gebildet, oder unſre Anſicht von dieſem vielgeſtaltigen Proteus, als die richtige ſich bewähren dürfte. Wir wollen übrigens unſere Leſer welche, mit uns den Gang aller bisherigen pantheiſtiſchen Speculation nach den verſchiedenen Richtungen, welche dieſe Speculation auf ihrem Gange bis jetzt genommen hat, mit aufmerkſamen und prüfendem Blicke, und mit allſeitiger vergleichender Umſicht verfolgen, auch gar nicht nöthigen, das alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine ſonderbare Miſchung Kantiſcher und Jacobiſcher Lehren zu ſeiner Richtſchnur macht, wie einer ſolchen Richtſchnur die Halb-Kantianer ſich bedienen ſollen, zu denen Herr Prof. Ritter

Digitized by Google

mich namentlich zu rechnen beliebt hat, nach ſeiner Charakterſchilderung meiner Philoſophie, als einer, mit ein wenig Jacobiſcher verſetzten, pſeudokritiſchen. — Vielmehr ſind wir, im Vertrauen zur Wahrheit, zu glauben geneigt, daß ſich jedem unſrer Leſer, deſſen Verſtand nicht ſchon an irgend einer Schule feſthängt, die Ueberzeugung von ſelbſt aufdringen werde von der Wahrheit des Ausſpruches, mit welchem ein achtungswerther und unbefangener Denker und Schriftſteller unſrer Zeit (als Verfaſſer einer, in der Halliſchen Litteraturzeitung N. 112 des Jahrg. 1825 befindlichen Recenſion) uns ſeine Anſicht von den einander entgegenſtehenden Syſtemen des philoſophiſchen Wiſſens und Glaubens dargelegt hat. „Es gibt — behauptet er daſelbſt — nur zwei denkbare Syſteme von völliger, ungemiſchter Conſequenz: das des bloßen Verſtandes-Intereſſes, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt, als Religionsſyſtem des Pantheismus; und — das des reinen Herzens-Intereſſes, welches mit dem unmittelbar gültigen Wiſſen des abſoluten Sollens anhebt, und in einem, aus der, durch daſſelbe zu oberſt modificirten Menſchennatur hervorgehenden Glauben, welcher ſpecifiſch iſt für die Religion, und ſie ganz ausmacht, endiget.“ Soll nun aber dieſes letztere Syſtem des reinen Herzens-Intereſſes eben die kalte, aus kalter Geſinnung ſtammende Lehre ſeyn, gegen welche das fromme Gefühl ſich empört, (wie namentlich auch der Verf. der mehrgenannten Streitſchrift dieſe Lehre ſchmäht): ſo muß es

Digitized by Google

in der That doch befremden, daß philoſophiſche Religionslehrer, denen man wahrlich keine kalte Religioſität vorwerfen kann, von aller pantheiſtiſchen Lehre als einer, ihr ſittlich religiöſes Gefühl empörenden Lehre, ſich abwenden, und von dem Heiligenſchein eines frommen, ja ſogar chriſtlichen Anſehens, mit welchem auch in unſern Tagen wieder dieſe Lehre ſich zu umgeben ſucht, ſich nicht täuſchen laſſen, ſondern mit dem religiöſen Jacobi in dem (in ſeinem Schwanengeſange zuletzt noch abgelegten) chriſtlich philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſe ſich vereinigen: „Anthropomorphismus (verſteht ſich im wohlverſtandenen, geläuterten Sinne) ſteht gegen Pantheismus, wie Chriſtenthum gegen Heidenthum. Denn das Chriſtenthum iſt weſentlich anthropomorphiſtiſch; es lehrt allein einen, die Welt mit Wiſſen und Willen erſchaffenden Gott; das Heidenthum dagegen iſt kosmotheiſtiſch.

Wenn nun auch der Verfaſſer dieſes Verſuchs einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung des Pantheismus für das Religionsſyſtem des reinen Herzens-Intereſſes ſich entſcheidet, aus der klaren und lebendigen Ueberzeugung, welche derſelbe treffliche Jacobi in den Worten (in ſeinem Briefe an Fichte) ausgeſprochen: Wahrhaft über ſich ſelbſt erhebt den Menſchen denn doch nur ſein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen, der nicht leeren iſt: ſo wendet er ſich mit dieſer Entſcheidung zugleich von jenem Syſtem des bloßen Verſtandes-Intereſſes ab, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt: und wo vor

lauter Seyn das unmittelbar und unbedingt gültige Sollen; und vor lauter Wiſſen um die ewige Einheit und Nothwendigkeit im Seyn und Weſen der Dinge, und die ewige Ordnung der Dinge, der, aus jenem Sollen hervorgehende Glaube keine Stätte finden kann, ſondern mit ſeinen Rechten und Anſprüchen von der angemaaßten Autorität eines allumfaſſenden, theoretiſchgültigen poſitiven Wiſſens abgewieſen wird. Da nun der Pantheismus ſich keinesweges damit begnügt — wie der Verfaſſer mit ſeinem Recenſenten hierin vollkommen einverſtanden iſt — bloß eine Lücke des Wiſſens zu bezeichnen, die eben nur durch einen vernünftigen Glauben ausgefüllt werden kann und ſoll, ſondern als eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie der AllEinheit, ein poſitives, jenen Glauben geringſchätzendes, ja ſogar verdrängendes Wiſſen behauptet: ſo muß allerdings gegen ein ſolches Wiſſen das Wiſſen um die Leerheit — die Bedeutungs- und Gehaltloſigkeit der höchſten bloß ſpeculativen Ideen auftreten, damit der Glaube den ihm gebührenden Platz gewinnen, und ſeine Rechte geltend machen könne. Es kann und ſoll darum auch hier lediglich auf eine Proteſtation abgeſehen ſeyn gegen eine ſolche Art von Einheit und Totalität des Wiſſens, welche die Philoſophie nur durch Pantheismus, d. i. durch eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie der AllEinheit, erreichen könnte. Denn das eben iſt allerdings das ganz falſche Ideal von Wiſſenſchaft; — das Ideal einer Philoſophie aus Einem Stücke, in einer Bedeutung,

Digitized by Google

nach welcher — um mich hier der eigenen Worte meines ſcharfſinnigen Recenſenten zu bedienen — das an ſich Ungleichartige (nämlich das Seyn und das Sollen, das Reale und das Ideale, das Wiſſen und der Glaube, oder das Wirkliche und das Vernünftige) welches geſondert, einander gegen über zu ſtellen der Philoſophie obliegt, in eine chaotiſche Maſſe zuſammengezwängt wird, wodurch alle wahre Erkenntniß ohne Rettung verloren gehen muß. — Gegen ein ſolches ganz falſches Ideal will alſo auch der Verfaſſer nur, geradezu proteſtiren; wie der noch nachfolgende dritte und letzte Band dieſer Schrift, welcher nach vollendeter Darſtellung unſrer neueſten idealiſtiſch pantheiſtiſchen Philoſopheme, auch noch eine Würdigung des theoretiſchen und praktiſchen Werths und Gehalts aller pantheiſtiſchen Speculation überhaupt enthalten ſoll, es hoffentlich zur Genüge ausweiſen wird.

Digitized by Google

Vierter Abſchnitt.

Der orientaliſche Pantheismus, nebſt den aus ihm, durch Vermiſchung mit griechiſchen Philoſophemen, abſtammenden pantheiſtiſchen Syſtemen des Kabbalismus, des Gnoſticismus, und alexandriniſchen Neuplatonismus.

Erſte Abtheilung.

Pantheiſtiſche Lehren und Weltanſichten in den älteſten uns bekannt gewordenen Religionsphiloſophien des alten Orients.

Unter den mancherley Formen, welche die religiöſe Denkart im alten Orient angenommen, und den verſchiedenen Religionsſyſtemen, die aus dieſer Denkart hervorgegangen ſind, führt Friedrich v. Schlegel in ſeiner Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, die indiſche Emanationslehre als diejenige Form auf, in welcher die älteſte religiöſe Denkart des Orients ſich ausgeſprochen; eine Lehre, mit welcher daher auch die Reihefolge der Formen der Religionsentwickelungen im alten Orient beginne, und die erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung, in aſtrologiſchen Aberglauben und ſchwärmeriſchen Materialismus und Naturalismus ſich verkehrt habe.

Dieſer Behauptung eines gelehrten und geiſtreichen Forſchers des orientaliſchen Alterthums und ſeiner Urkunden iſt zwar von einem andern berühmten und ver=

Digitized by Google

dienſtvollen Kenner der morgenländiſchen Sprachen und Litteratur, Joſeph v. Hammer, in deſſen (in die Wiener Jahrb. eingerückten) Recenſion der aſiatiſchen Unterſuchungen, der Zweifel entgegengeſetzt worden, daß ſich wohl ſchwerlich mit Gewißheit beſtimmen laſſe, welche dieſer Formen der Zeitfolge nach, den andern vorausgegangen ſey, da eine Miſchung derſelben ſchon im Brahmaniſchen Syſteme, als dem bekannten älteſten, ſich finde. Hier ſeyen alle die verſchiedenen Formen: Emanation, Materialismus, Dualismus und Pantheismus ſo innig in einander verflochten, daß eine Trennung derſelben, der Zeitfolge nach, wie, wann und wo nämlich dieſe einzelnen die herrſchenden waren, ehe ſie in den Potpourri des Brahmaniſchen zuſammengeworfen wurden, hiſtoriſch auszumitteln unmöglich ſey. Demohngeachtet dürfte ſich die Meinung, welche in den Asiatic. Researches und anderswo, namentlich auch ſelbſt von dem Recenſenten dieſer Unterſuchungen (im 2ten Bande der Wiener Jahrbücher der Litteratur) angenommen worden, und für welche ſich Fr. Schlegel insbeſondre mit ſo entſchiedener Zuverſicht erklärt, daß nämlich das ganze vielköpfige Ungeheuer der brahmaniſchen Lehre zuletzt auf Monotheismus ſich zurückführen laſſe, — ſicherlich doch als die annehmlichſte empfehlen, unterſtützt von Gründen, die aus den älteſten und bewährteſten Quellen der indiſchen Religionsphiloſophie ſelbſt geſchöpft ſind. Zum Erweis der Behauptung, daß den alten Indiern die Erkenntniß des wahren Gottes nicht füglich abzuſprechen ſey, und daß das indiſche Syſtem der Emanation, als das älteſte unter allen, auf die Erkenntniß dieſes Gottes in ſeiner Einheit und Geiſtigkeit ſich gründe, beruft ſich Schlegel auf das Zeugniß ihrer alten Schriften, welche voll ſeyen von ſo würdigen, ſo klaren und erhabenen, ſo tiefſinnigen und ſorgfältig unterſcheidenden und bedeutenden Sprüchen und Ausdrücken, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge.

Digitized by Google

In dieſes Lob ſtimmt unter unſern deutſchen Gelehrten, die in neuerer Zeit ihre hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen auf das Gebiet der Geſchichte und Alterthumskunde Indiens gerichtet haben, auch Friedrich Mayer ein. In der neuerlichſt erſchienenen Schrift: Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus, in welcher dieſer gelehrte und kritiſche Indiſche Altherthumsforſcher uns bereits eine Darſtellung des Brahmaismus, als erſtes Reſultat ſeiner Forſchungen mitgetheilt hat, rühmt er von den Upaniſchaden, d. h. denjenigen Abſchnitten der Brahmanas, welche ſich mit der göttlichen Wiſſenſchaft von dem Weſen der Weſen beſchäftigen, daß ſie von dieſem Weſen, als dem Alleinſelbſtſtändigen, ſo wie von deſſen Eigenſchaften, in Ausdrücken und Ergießungen handelten, welche an Würde und Erhabenheit, Tiefſinn und Klarheit, Zartheit und Bedeutenheit, den Weltweiſen aller Völker und Zeitalter unübertrefflich geblieben ſind, und auch bleiben werden.

Sollten wir nun auch dieſes Lob allzu ſtark ausgedrückt, und daran insbeſondre dies auszuſetzen finden, daß bey Auffaſſung der, aus den wenigen bis jetzt bekannt gewordenen Veda-Fragmenten und dem Geſetzbuche Menu's geſchöpften älteſten Religionslehren der Indier, die Lichtſeite allzu ſehr in den Vorgrund, die Schattenſeite dagegen, mehr als billig, in den Hintergrund geſtellt worden, ſo werden wir doch wohl kein Bedenken tragen wollen, das, auch die Schattenſeite über der Lichtſeite nicht überſehende, Urtheil zu unterſchreiben, welches der berühmte brittiſche Gelehrte, Colebrooke über den religiöſen Werth und Inhalt der heiligen Bücher der Indier fällt. In der, in die Asiatic. Researches (Vol. VIII) eingerückten claſſiſchen Abhandlung on the Vedas, or sacred Writtings of the Hindus, ſpricht dieſer allgemein anerkannte größte Kenner des Sanskrit und der darin verfaßten heiligen Urkunden ſeine, auf ſelbſteigene gründliche Forſchung und dadurch erlangte Einſicht in den Inhalt der Werke ſelbſt, gegründete

Meinung und Ueberzeugung in den Worten aus: daß bey genauer Prüfung der Lehren der Vedas ſowohl, als der Puranas die indiſche Theologie, wenn ſie gleich polytheiſtiſchen Saamen enthält, dennoch ſich immer auf Monotheismus zurückführen laſſe. — Sind nun namentlich die Vedas für das älteſte Werk der ganzen indiſchen Litteratur, und zugleich für die unmittelbare und urſprüngliche Quelle der indiſchen Religion zu halten: ſo wäre es auch entſchieden, daß die indiſche Theologie, als Monotheismus, wenigſtens ihrem Grundweſen und ihrer Grundlage nach, für die erſte und älteſte Religionslehre müßte angeſehen werden. Für das hohe Alterthum der Vedas, und daß ſie ohne Zweifel das älteſte Werk in der Sanskrit-Litteratur ſeyen, hat nun aber derſelbe gelehrte und kritiſche Forſcher dieſer Litteratur, außer mehrern andern Gründen, den Umſtand als den ſtärkſten Beweis beygebracht: daß in keinem Theile derſelben, mit Ausnahme der letzten Abſchnitte des Athorveda, die eben darum für unächt gehalten werden müßten, die mindeſte Spur von der Verehrung des Rama und Kriſchna, als Incarnationen des Wiſchnu, angetroffen werde. Dies nun, daß in den Vedas ganz und gar keine Spur der jetzigen Secten des Shiva und Kriſchna ſich findet, berechtigt uns demnach allerdings, wie Heeren in ſeiner kritiſchen Anſicht der indiſchen Alterthumskunde bemerkt, zu dem Schluſſe, daß die Vedas über die Entſtehung der gedachten beyden Secten hinausgehen, die doch, wie ſchon aus den Bemerkungen über die Denkmähler der alten indiſchen Baukunſt erhelle, in ein hohes Alter zurückgehen müſſen. Daß übrigens die verſchiedenen religiöſen Secten der Hindus demohngeachtet alle die Vedas als die Quellen ihrer Lehre annehmen, darf uns eben ſo wenig befremden, wie Heeren bemerkt, als daß die verſchiedenen Partheyen unſrer Kirche zu Begründung ihrer Lehren auf die Autorität unſrer heiligen Schriften ſich berufen. Und gewiß um ſo weniger, je mehr die in ein myſtiſches Dunkel gehüllten und durchgehends

Digitized by Google

in einer Bilder= und ſymboliſchen Sprache vorgetragenen Lehren der Vedas auf eine ſo verſchiedene Weiſe ſich deuten und umdeuten laſſen, daß jede Secte des Brahmanencultus in dieſen ſo myſtiſch dargeſtellten Lehren einen ihrer eigenen Lehre vorzüglich zuſagenden Sinn finden konnte. — Wie nun die älteſte Brahmanenlehre in ihrer Grundlage als Monotheismus, von der neuern polytheiſtiſchen zu unterſcheiden iſt, ſo muß auch nach Carl Ritters (in ſeiner Vorhalle Europäiſcher Völkergeſchichten geäußerten) Meinung, die indiſche Buddha=Lehre, welche in ihrer älteſten, urſprünglichen Geſtalt als Lehre von dem Einen Gotte, dem Alten Buddha, von der, in groben materialiſtiſchen Pantheismus ausgearteten, Lehre der neuern Buddhaiſten und der jüngern Birmaniſchen Lehre unterſchieden werden. Die älteſte indiſche, nur Einen Gott anerkennende Religionslehre wäre ſonach als die alte gemeinſame Wurzel anzuſehen, von welcher die Buddha= ſowohl, als die Brahminenlehre abſtammt, die ſodann erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung ſich entzweit haben, nachdem beide, die eine auf dieſem, die andre auf einem andern Wege, von der Wahrheit abgewichen waren und zum Irrthum ſich gewandt hatten.

Daß aus jener älteſten, ausgebildeten, aber in ihrer urſprünglichen Geſtalt ſchon ſeit Jahrtauſenden nicht mehr vorhandenen Religion der Indier, das Gemeinſame in der Denkart der drei andern einheimiſchen religiöſen Hauptſecten Indiens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ſey, dafür ſpricht, auch nach dem Urtheile des ſchon erwähnten Verfaſſers der Schrift über den Brahmaismus, eben der Umſtand, daß alle drei jetzt herrſchende Religionspartheien, die, in den heiligen Schriften der Religion des Brahma enthaltenen, Vorſtellungen und Meinungen, Anordnungen und Gebräuche, als Grundlage beibehalten, oder freiwillig angenommen haben. Das eine könne von den Verehrern des Wiſchnu und Buddha als ausgemacht angenommen, das andre dürfe von den Verehrern des Shiva vermuthet werden, da

Digitized by Google

noch gegenwärtig die Schriften des Brahmaismus unter den heiligen Büchern der Shivaiten und Wischnuiten für die erſten und heiligſten gelten.

Wenn nun aber, dieſen übereinſtimmenden Anſichten unſerer gelehrten und kritiſchen Forſcher des indiſchen Alterthums und ſeiner Urkunde zufolge, die Wahrheit dem Irrthum, wenn — wie Carl Ritter ſich ausdrückt — die allgemeine, reine und einfache, zum Glauben an Einen Gott, als Schöpfer Himmels und der Erde ſich bekennende religiöſe Denkart, jedem mythologiſchen, theologiſchen, und philoſophiſchen, die Wahrheit durch Dichtung mehr oder weniger entſtellenden Syſteme, vorausgegangen iſt: woher denn dieſe Ausartung, woher dieſe Verdunkelung des Lichtes, der Wahrheit durch Irrthum und Aberglauben? — Der gelehrte Verfaſſer der Inquiry on symbolical language, Payne-Knight, ſieht in der indiſchen Dreyeinigkeit, der Trimurti, den Uebergang der Lehre von der Einheit Gottes zur Vielgötterey. Woher nun aber, können wir noch weiter fragen, dieſe Vorſtellungsart ſelber; — woher dieſe Umwandlung des Monotheismus in einen Tritheismus? Mit dieſer Zerſpaltung des einen und einzigen göttlichen Weſens in drei oberſte Gottheiten war freilich wohl der erſte entſcheidende Schritt zum Polytheismus bereits gethan. Aber zu dieſer tritheiſtiſchen Vorſtellungsart, ſo wie zu den, aus ihr im weitern Fortgange ſich entwickelten, ſo mannigfaltigen polytheiſtiſchen Vorſtellungsarten müſſen doch die Keime auch ſchon in der älteſten, jetzt antiquirten indiſchen Religionslehre liegen, und daher ſchon in den älteſten heiligen Büchern zu finden ſeyn, welche als die Quellen dieſer Lehre allgemein anerkannt werden. Und ſo iſt es wirklich. Derſelbe einſichtsvolle Kenner und unbefangene Beurtheiler der Religionsbücher der Hindus, Colebrooke, welcher in den Lehren derſelben eine auf Monotheismus gegründete Theologie gefunden, hat doch auch zugleich den polytheiſtiſchen Saamen erblickt, den dieſelbe monotheiſtiſche Theologie bei ſich führt. Die

Digitized by Google

durch dieſen Saamen verunreinigte alte Lehre kann darum aber auch nicht für eine Lehre der reinen, mit keinem Irrthume vermiſchten und durch denſelben getrübten Wahrheit gelten. Wenn daher auch der mehrgedachte Recenſent der Aſiat. Unterſ. (in den Wiener Jahrbüchern) über den Brahmaismus das Urtheil fällt; es ſey in demſelben die Lehre von der Einheit Gottes ſo gewaltig hinter der Emanationslehre, dem Materialismus, Dualismus und Pantheismus verſchanzt, daß faſt überall nur eine dieſer Formen des Irrthums, und nirgends das reine Grundweſen der Wahrheit erſcheine: ſo werden wir freilich dieſes Urtheil für gegründet achten, aber doch auch nicht ohne gewiſſe nähere Beſtimmungen und ohne genauere Unterſcheidungen der verſchiedenen Geſtalten des Irrthums ſelbſt, unter welchen das reine Grundweſen der Wahrheit, ſich darſtellt. Denn dieſe Formen ſind doch gewiß von ſehr verſchiedener Art, und ſtehen zu dem reinen Grundweſen der Wahrheit in einem bald mehr, bald weniger feindſeligen Verhältniſſe, indem einige derſelben die Wahrheit weniger, andre weit mehr entſtellen und verdunkeln, und noch andre endlich ſie ſo gar verdrängen und zerſtören. Iſt nun die Aechtheit und das hohe Alterthum der Vedas, als der älteſten Quellen des Brahmaismus, durch Colebrooke's Forſchungen insbeſondre außer Zweifel geſetzt, ſo werden wir unſtreitig auch diejenige Form des Irrthums, welche ſich in der Religionslehre der Vedas mit dem reinen Grundweſen der Wahrheit verſchwiſtert hat, für die älteſte halten müſſen. Und das iſt keine andre als die Emanationslehre; ſie alſo das erſte Syſtem des Irrthums, welches an die Stelle der Wahrheit getreten iſt; wofür Friedrich Schlegel und mit ihm unter andern Carl Ritter das Emanationsſyſtem erklärt, wie denn auch Friedrich Mayer in dem, dem Brahmaismus eigenen Pantheismus, die Emanationsidee, als die das Syſtem deſſelben beherrſchende Grundidee, erkennt, womit im Zuſammenhange ſich auch nur die Lehre von der Seelenwanderung, und ihre dogma-

tiſche Geſtaltung im Brahmaismus habe entwickeln können.

In dieſem erſten Syſtem des Irrthums, in welchem, um das Räthſel der Schöpfung auf eine für die Phantaſie anſchauliche und faßliche Weiſe zu enthüllen, die Schöpfung als ein Mythus unter lauter Bildern und Symbolen dargeſtellt, und die Kosmogonie in den verſchiedenen Theorien derſelben in eine Theogonie verwandelt wurde, führte zunächſt vom Monotheismus durch Hypoſtaſirung und Perſonification einer Trias der ſchaffenden, erhaltenden und zerſtörenden Kraft des Urweſens zum Tritheismus, und von dieſem ſodann auf dem Wege einer abwärtsſteigenden Stufenfolge von Emanationen zu einem Polytheismus, der aus hypoſtaſirten und perſonificirten Naturkräften ſich entwickelte, in welchen eben ſo viele Offenbarungen und Erſcheinungsweiſen der, in ihren verſchiedenen Thätigkeiten ſich äußernden Gottheit erkannt wurden. Aber dieſe erſte Lehre des Irrthums ſtand doch immer noch in Eintracht mit der reinen Lehre der Wahrheit, als ihrer Grundlage, ſo lange der Blick des Geiſtes dem einen wahren Gotte, als dem allein ſelbſtſtändigen Urgeiſte noch zugewandt blieb.

In dieſer ihrer reinen, urſprünglichen Geſtalt erſcheint die Emanationslehre, obgleich ein Syſtem des Irrthums, doch auf die Wahrheit, als ihre Grundlage, geſtützt, unter dem Charakter eines, dem Monotheismus untergeordneten Polytheismus, oder einer Naturreligion, deren Grundweſen und Grundlage eine reine Vernunftreligion iſt, durch die Idee einer, über die Natur erhabenen oberſten Intelligenz, die nur in ihren Thätigkeitsäußerungen in die Erſcheinungen eintritt, in welchen das höchſte Göttliche auf den verſchiedenen höhern und niedern Stufen ſeiner Offenbarung erkannt und verehrt wird. — Aber dieſe religiöſe Naturanſicht, der gemäß im Syſtem der Emanation Alles ein Ausfluß der Gottheit, jedes Weſen ſelbſt, wie Fried. Schlegel dieſe Anſicht beſchreibt, ein nur beſchränkter, gebundner, ver-

Digitized by Google

dunkelter Gott iſt, ſinkt zu einer Religion bloßer Naturvergötterung und eines abſoluten, unbeſchränkten Polytheismus herab, ſo bald die monotheiſtiſche Grundlage ihr entzogen, Bild und Symbol, die bloße Geſtalt zur Sache gemacht, und irgend eines unter der Zahl der beſchränkten göttlichen Weſen, ſey es auch dem Range nach das Erſtgezeugte, oder auch die drei Erſtgezeugten, in einem Körper vereinigten Gottheiten der Trimurti zuſammengenommen, an die Stelle des wahren, unſichtbaren, über alle ſinnlichen Prädicate erhabenen, Gottes geſetzt wird. Wenn jene reinere, auf den Vernunftglauben an den Einen wahren Gott gegründete Naturreligion in den verſchiedenen Naturkräften und Naturweſen das höchſte Göttliche zwar erblickt und verehrt, aber doch nur als bloße Erſcheinung und Offenbarung, als ſichtbares Abbild von dem unſichtbaren Urbilde: ſo identificirt dagegen dieſe ausgeartete, grobſinnliche Naturreligion, das Göttliche mit dem Natürlichen, das Symbol mit dem Weſen, und trägt dergeſtalt auf einen bloßen zu Gott gemachten Götzen die Würde und Heiligkeit des Weſens über, welches nur mit einem, über die geſammte Natur ſich erhebenden Blicke des Geiſtes erfaßt werden kann. Von einem Polytheismus im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn kann demnach allerdings, wie Friedr. Mayer mit vollkommenem Rechte erinnert im Syſtem dieſer älteſten monotheiſtiſchen Religionslehre die Rede nicht ſeyn. Denn die Weſen, welche als Hervorbringer, Vorſteher und Beſchützer der geiſtigen und körperlichen Urſtoffe vorzugsweiſe Götter genannt werden, ſind ja nur eine höhere Claſſe von Weltweſen, in welchen, als Geſchöpfen deſſelben, das Urweſen, und das Weſen der Weſen, als die einzige Gottheit, anerkannt, geliebt und verehrt wurde. Wie denn auch neben, und nicht ſelten ſogar über dieſen erſchaffenen göttlichen Weſen, nach deſſelben Verfaſſers Bemerkung, die heiligen Weſen der Vorzeit, die vergötterten Altväter, bei einer veränderten Rangordnung der Weltweſen zu ſtehen kommen.

So gegründet wir nun aber auch die, von dem erwähnten Apologeten des Brahmaismus geltend gemachte, Unterſcheidung zwiſchen dem, dieſer urſprünglichen Religionslehre eigenen, dem Monotheismus untergeordneten, und dem eigentlichen, die Religion des Shiva beherrſchenden Polytheismus, finden: ſo wenig können wir doch ſeiner Behauptung beipflichten, daß die Schuld davon ganz außer den Gränzen des Brahmaismus gelegen habe, wenn die in ihm in ſchöner Einfalt und Klarheit ausgeſprochene Charakteriſtik und Ordnung der Weltweſen, ſpäterhin in der Religion des Shiva durch eine, aus der materiellen Sphäre der Natur genommene Entwickelung und Fortbildung derſelben, zum eigentlichen Polytheismus geführt. Die Schuld davon lag allerdings innerhalb der Gränzen des Brahmaismus. Denn dieſe Ausartung in irreligiöſen Materialismus und in Verehrung wilder Naturkräfte durch Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, und durch Verwandlung der reinen innern Gottesverehrung in Anbetung wilder Naturkraft, iſt doch wohl eben die unſelige Frucht des polytheiſtiſchen Saamens, den die indiſche Theologie nach Colebrooke enthielt; eines Saamens, welcher in ihren kosmogoniſchen Syſtemen ſo reichlich ausgeſtreut war, daß ſie als Emanationslehre die Wurzel und eine reiche Quelle der Dichtung geworden iſt. Ein ſolches Syſtem des eigentlichen Polytheismus und des Götzendienſtes findet ſich in den verſchiedenen, unter mehrere Secten getheilten indiſchen Volksreligionen der ältern und neuern Zeit, namentlich in den beiden Volksreligionen des Shiva und des Wiſchnu, die jetzt die ausgebreitetſten ſind. Unter dieſen beiden muß denn wohl die erſtere als die Religion des Materialismus und des Cultus der wilden Naturkraft oder der Verehrung des Lingam, nach Fr. Schlegel's, Heeren's, Fr. Mayer's, und Anderer Urtheile, für die ältere, ja vielleicht ſelbſt für die älteſte Volksreligion gehalten werden, an welche ſodann erſt ſpäterhin die Religion des Wiſchnu in ſeiner Incarnation als Kriſchna durch

den Gegenſatz ſich angeſchloſſen, um als ein Reactions-ſyſtem und als eine Reform des grobſinnlichen Cultus, den verderblichen Einflüſſen des materialiſtiſchen Shivaismus auf das öffentliche Volksleben entgegen zu wirken. Beide Volksreligionen ſind die Gegenſtände der indiſchen Mythologie und der Göttergeſchichten, deren Urſprung nach Fr. Mayer's Meinung wenigſtens dem, bei weitem größten Theile nach, ohne Zweifel in der Religion des Shiva geſucht werden muß. Die weitere Ausbildung und Ausführung dieſer religiöſen Mythen iſt jedoch den großen epiſchen Dichtern der Nation zuzuſchreiben, aus deren Wirken ſie größtentheils in die Puranas ſind aufgenommen worden.

Wie nun hiernach die Hauptquelle dieſer Volksreligionen in den ſpätern Werken der Sanſkrit-Litteratur, den Puranas, desgleichen in den großen und geprieſenſten epiſchen Nationalgedichten zu ſuchen iſt; ſo wird uns dagegen in den älteſten heiligen Büchern der Indier, den Vedas, desgleichen auch in Menu's Geſetzbuche die Quelle aufgewieſen, aus welcher die indiſche Theologie in ihrer urſprünglichen und älteſten Form geſchöpft iſt. Da nun aber dieſe Quelle doch immer nur den Prieſtern der Nation zugänglich war, die ihr Beruf zum Studium dieſer heiligen Religionsbücher berechtigte und verpflichtete; und da über dieſes auch die abſtracten, mit den ſubtilſten Speculationen durchwebten, und in ein myſtiſches Dunkel gehüllten Religionslehren der Vedas ſich ganz und gar nicht zu einer Religion für das Volk eigneten: ſo möchten wir darum wohl dem Urtheile Heeren's beipflichten, daß die Vedas ſonach nur die Quelle der Prieſter, keinesweges aber der Volksreligion ſeyen. Der von den Vedas vorausgeſetzte Cultus bezieht ſich, bemerkt derſelbe, auf eine Religion, deren Grundlage der Glaube an eine einige Gottheit iſt, die ſich aber in den großen Gegenſtänden der Natur offenbart, die unter mancherlei Benennungen als Götter angerufen werden. Die Gottheiten der Vedas, an welche, als Objecte der Hymnen,

Digitized by Google

dieſe Anrufungen gerichtet werden, ſind demnach bloße Perſonificationen der Naturgegenſtände, die, nach der eigenen Gloſſe der Vedas, auf die drei: Feuer, Luft und Sonne, ſich zurückführen laſſen, die hinwiederum nur als Manifeſtationen Eines Urweſens zu betrachten ſind. —

Dieſe alte eſoteriſche Prieſterreligion der Vedas iſt indeſſen, wie derſelbe Gelehrte noch bemerkt, in der Brahminenkaſte ſelbſt ſchon veraltet und ausgeartet, durch Verſchmelzung derſelben mit der Volksreligion, deren Urheber, die großen epiſchen Dichter der Indier, ſelbſt zur Brahminenkaſte gehörten. Zu dieſer Vermiſchung boten auch wohl die Vedas ſelbſt ſchon eine Veranlaſſung dar, in den, in einigen Stellen derſelben vorkommenden Mythen, die von den Dichtern ſodann ausführlicher behandelt, und in das Gewebe der mythologiſchen Volksreligion verflochten wurden. Zwar will, im Widerſpruche mit Heeren, Fr. Mayer von den, in Beziehung auf die älteſte Religionsverfaſſung der Griechen zuerſt gemachten Unterſchiede zwiſchen Prieſter- und Volksreligion keine Anwendung auf die Religion der Indier gemacht wiſſen, weil mit dieſer, ſelbſt im Zuſtande ihrer Verbildung, noch weniger aber in der hohen Geſtaltung des Brahmaismus, eine ſolche Unterſcheidung ſich gar nicht vertrage. Wenn es nun aber doch gewiß iſt, daß die religiöſen Anſichten und Meinungen der Vedas ſämmtlich von dem Volksglauben abwichen: ſo war es ja wohl ſehr natürlich und auch ſogar nothwendig, die Vedas zu einem Prieſtergeheimniſſe zu machen, und daher das Leſen und Erklären derſelben den Brahmanen allein, als den ausſchließend dazu Berechtigten und Verpflichteten zu verſtatten. Derſelbe indiſche Alterthumsforſcher will der Behauptung, daß die großen epiſchen Dichter der indiſchen Volksreligion wenigſtens großen Theils ihre Götter gegeben, ganz und gar keine Gültigkeit zugeſtehen. Nach ſeiner Meinung darf und muß der Urſprung der Göttergeſchichten, wenigſtens des bei weitem größten Theils derſelben, au-

Digitized by Google

ßer allem Zweifel in der Religion des Shiva geſucht werden. Dieſe Geſchichten von Göttern, Halbgöttern, Genien und Geiſtern, denen ihre beſtimmte Rangordnung nicht allein nach verſchiedenen Sphären, ſondern auch nach andern, vorzüglich Geſchlechts- und Familien-Verhältniſſen angewieſen worden, ſeyen anfänglich Hieroglyphe und Einkleidung geweſen. Dieſe Einkleidung, welche vielleicht und wahrſcheinlich die, in jener gegebenen Ordnung verborgenen, Geheimniſſe abſichtlich verhüllen ſollte, habe ſpäterhin eine mehr oder weniger gelungene Erklärung und Deutung erhalten, deren weitere Ausführung nun erſt von den epiſchen Dichtern herrühre, aus deren Werken ſie in die Puranas aufgenommen worden. — Zählt nun wirklich die Götterwelt des Shivaismus, außer wenigen neuern Individuen, alle und jede Weltweſen des Brahmaismus unter ihrer Bevölkerung, mit dem Unterſchiede nur, daß ſie einige derſelben mehr im Vorgrunde erſcheinen läßt, andere mehr in den Hintergrund zurückſtellt: ſo haben freilich die großen epiſchen Dichter der Nation der alten indiſchen Volksreligion ihre Götter, die ſie ſchon hatte, nicht erſt geben dürfen. Dieſe eigentlich polytheiſtiſche und materialiſtiſche Religion hätte ſich alſo ihre Götter geſchaffen, durch Umwandlung der bloßen Weltweſen des monotheiſtiſchen Brahmaismus in wirkliche göttliche Weſen, wodurch der erhabene, auf Monotheismus gegründete Naturalismus der Brahmareligion zum eigentlichen Polytheismus, als einem Syſtem der materiellen Naturvergötterung, herabgeſunken iſt. Wie leicht und natürlich dieſe Entwickelung des Shivaismus aus dem Brahmaismus durch Erhebung der bloßen Naturweſen zu eigentlichen Gottheiten, und damit zugleich der Uebergang vom Monotheismus zum eigentlichen und unumſchränkten Polytheismus ſich erklären laſſe, iſt ſchon bemerkt worden, und die folgende Darſtellung der Hauptlehren des Brahmaismus nach der eigenthümlichen Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſe, in welcher ſie in den Vedas ſelbſt und im Geſetzbuche Menu's vorgetragen

Digitized by Google

werden, wird uns über dieſen Uebergang die genügendſten Aufſchlüſſe gewähren können. Dieſelben Religionslehren der Vedas, welche in dieſen Mythen die Keime enthielten, aus denen ſich, als die Früchte derſelben, die polytheiſtiſchen Volksreligionen entwickelten; boten von der andern Seite zugleich durch die myſtiſche Dunkelheit, welche den Sinn dieſer überſchwenglichen Lehren umgiebt, der Speculation einen reichen Stoff, der zu mancherlei Syſtemen der Religionsphiloſophie, deren Hauptſchule, auf Vyaſa, den Sammler der Vedas, zurückzuführen, und deſſen Schrift, Vedanta genannt, als die Quelle dieſer philoſophiſchen Hauptſchule anzuſehen iſt. Wie ſchwankend nun auch nach Heeren's Dafürhalten unſre Urtheile über die, in ſpitzfindige Speculationen ſich verlierende und in myſtiſches Dunkel ſich einhüllende philoſophiſche Syſteme der Indier auch noch ſeyn müſſen, da wir dieſe Philoſophie noch nicht vollſtändig aus ihren Quellen, der Vedanta und den philoſophiſchen Lehrgedichten ſchöpfen und in klarem Zuſammenhange darlegen können: ſo möchte doch wohl die Meinung Fr. Schlegel's, Carl Ritter's und auch andrer Forſcher, welche in der Religionsphiloſophie des Pantheismus, das Syſtem deſſelben in dem eigentlichen ſtrengen Sinne einer, auf den Grundbegriff des Abſoluten, als der abſoluten Indifferenz gegründeten AllEinslehre, das jüngſte Product der indiſchen religiöſen Denkart und Weltanſicht erkennen, für die annehmlichſte unter allen zu halten ſeyn, aus Gründen, die, ohne der hiſtoriſchen noch zu gedenken, in dem natürlichen Entwickelungsgange der verſchiedenen Religionsformen liegen. Dieſe AllEinslehre des eigentlichen ſtrengen Pantheismus, der alles Daſeyn, alle Veränderung und alles Leben in der Natur für leeren Schein ausgiebt, zerſtört nämlich, nach Fr. Schlegel's treffendem Ausſpruche, durch ihren, vom Nichts ſchwer zu unterſcheidenden Schatten- und Scheinbegriff des All-Einen, mit dem Irrthum und dem Aberglauben zugleich die Wurzeln des Glaubens an die Na-

Digitized by Google

tur, an den eigenen Geiſt und an den höchſten Geiſt, als die Quellen alles Natur-, wie alles geiſtigen und perſönlichen Lebens. Tiefer, ſagt daher Fr. Schlegel mit Recht, als bis zu dieſem Pantheismus, welcher, als ein Syſtem des wiſſenſchaftlichen Unglaubens, der Moral eben ſo verderblich als der Materialismus, und zugleich für die Phantaſie zerſtörend ſeyn muß, iſt der menſchliche Geiſt in der orientaliſchen Philoſophie nicht herabgeſunken, wie denn auch wohl überall keine Philoſophie tiefer, als bis zu einem ſolchen, dem Nihilismus gleich zu achtenden Pantheismus herabſinken kann. Zwar ſoll auch dieſes jüngſte unter allen Syſtemen der orientaliſchen Religionsphiloſophie aus derſelben Quelle der Vedaslehren geſchöpft ſeyn, wie ſchon ſein Name, als Vedantalehre andeutet. Aber es konnte die alte, in den Vedas enthaltene Lehre der Emanation in einen Pantheismus der beſchriebenen Art doch immer nur durch eine Umdeutung umgeſchaffen werden, welche freilich hier ſo leicht möglich war, wegen des dunkeln und unbeſtimmten Sinnes ſo mancher einzelnen, für ſich aufgefaßten Ausſprüche und Lehrſätze über Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt, wie ſie insbeſondre in den Upaniſchaden, mit ſubtilen Speculationen verwebt, und in Mythen und Symbole eingekleidet, in mehreren Stellen vorkommen. Dieſer unbeſtimmte und vieldeutige, dunkle und myſtiſche Sinn bot allerdings dem grübleriſchen Geiſte freyer philoſophiſchen Unterſuchungen Veranlaſſung genug und überreichen Stoff dar, die alte Emanationslehre der Vèdas zu einer abſoluten All-Einheitslehre, als einem Identitäts- oder Unificationsſyſteme, umzubilden, mit welchem denn auch die Philoſophie den Gipfel aller Speculation erſtiegen hatte. — In ſo verſchiedenen Formen alſo hat die orientaliſche religiöſe Denkart ſich ausgeſprochen; und ſo viele von einander verſchiedene, poetiſche und philoſophiſche, eſoteriſche und exoteriſche Religionsſyſteme geſchaffen und auf mancherley Weiſe ausgebildet. Nach Fr. Schlegel's und Carl Ritter's Anſicht ſind mit den vier verſchiedenen

Syſtemen der Emanation, des Materialismus, des Dualismus und des Pantheismus (im eigentlichen ſtrengen Sinne) eben ſo viele von einander geſonderte Entwickelungsſtufen der religiöſen Denkart des alten Orients bezeichnet. Dieſe verſchiedenen Syſteme laſſen ſich nun eben ſo wohl, als vier nur der Form nach, von einander ſich unterſcheidende Religionsſyſteme des Pantheismus, unter dieſer allgemeinen Kategorie befaſſen. Denn nach dem, von der Lehre des Pantheismus (im 2ten Abſchnitte) gegebenen erweiterten Begriffe, welcher auch die Syſteme der Emanation in ſich befaßt, ſo wie er auch nicht jeden, ſondern nur den abſoluten Dualismus ausſchließt, werden wir auch hier überall, auf allen den gedachten vier Entwickelungsſtufen der orientaliſchen religiöſen Denkart den, allem Pantheismus gemeinſchaftlichen, Grundcharakter wieder finden, und nur das Eigenthümliche der vier verſchiedenen Geſtalten, welche derſelbe in der indiſchen Religionsphiloſophie angenommen, auszuzeichnen haben. Wir bezeichnen ſie aber, eine jede derſelben ihrem eigenthümlichen Charakter angemeſſen, wenn wir den erſten und älteſten, zum Syſtem der Emanation ausgebildeten orientaliſchen Pantheismus, einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus nennen. Denn unter dieſem Charakter eines Syſtems der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus erblicken wir den orientaliſchen Pantheismus in dem urſprünglichen Brahmaismus und Buddhaismus, als der alten eſoteriſchen Prieſterreligion. Die Quelle, woraus die Kenntniß dieſer älteſten und urſprünglichſten indiſchen Theologie zu ſchöpfen iſt, ſind die Upaniſchaden der Vedas und die Geſetze des Menu, in deren Perioden dieſe eſoteriſche Religion gehört.

Im Gegenſatze mit dieſer alten eſoteriſchen, auf die Vedas gegründeten Prieſterreligion, ſteht die alte indiſche Volksreligion, als ein Pantheismus von der materialiſtiſchen Art. Unter dieſem Charakter zeigt ſich uns die alte Volksreligion des, dem urſprünglichen

Brahmaismus entgegenſtehenden Shivaismus, als ein Syſtem der Verehrung und Vergötterung der zerſtörenden und wieder erzeugenden Naturkraft, oder — nach Fr. Schlegels Beſchreibung — als ein Syſtem des eigentlichen Materialismus, und des wilden Naturdienſtes.

Dieſem materialiſtiſchen Pantheismus tritt, als ein Reactions- und Reformationsſyſtem, im Wiſchnuismus ein Pantheismus entgegen, welcher in ſeiner, unter dem Einfluſſe der dualiſtiſchen Lehre von den zwei Principien modificirten und durch dieſelbe geläuterten und vergeiſtigten Geſtalt, die idealiſtiſche Seite des alten Brahmaismus gegen den realiſtiſchen Shivaismus hervorhob, und dergeſtalt dem Pantheismus eine, der materialiſtiſchen entgegengeſetzte idealiſtiſche Bedeutung und Tendenz gab, die er im Shivaismus gänzlich verloren hatte.

Von allen dieſen genannten Formen unterſcheidet ſich endlich, als eine abſolute All-Einslehre im eigentlichſten, d. h. in einem blos abſtracten und negativen Sinne, derjenige Pantheismus, welchen wir eben bereits mit Fr. Schlegel, Ritter u. a. m. für das jüngſte Product der orientaliſchen Speculation erklärt haben. Denn von dieſem negativen und abſtracten Pantheismus müſſen wir ſagen, daß er als ein, durch ſeinen abſtracten und negativen Begriff des Unendlichen alles Seyende und Reale im Geiſtigen, wie im materiellen Univerſum negirende und in Nichts auflöſende Syſtem der abſoluten Indifferenz, weder dem idealiſtiſch-realiſtiſchen Brahmaismus, noch dem materialiſtiſchen Shivaismus, noch endlich dem idealiſtiſchen Wiſchnuismus angehört, ſondern als die Ausgeburt einer transſcendenten, das Bewußtſeyn überfliegenden, ja ſogar daſſelbe vernichtenden, die Idee des Abſoluten, als der abſoluten Einheit, in den unlebendigen und gehaltleeren, abſtracten Begriff der abſoluten Indifferenz umdeutenden Speculation, anzuſehen iſt.

Wir haben hiermit die vier Grundformen des orientaliſchen Pantheismus angegeben und im Allgemeinen

Digitized by Google

bezeichnet. Die beſondre geſchichtliche Darſtellung derſelben folge nun auch der Reihe der Perioden, in welchen die eine aus dre andern durch Umdeutung oder Ausartung ſich entwickelt, oder durch den Gegenſatz an ſie angeſchloſſen.

I.

Der orientaliſche Pantheismus der indiſchen Religionsphiloſophie als Brahmaismus, unter der Form einer idealiſtiſch=realiſtiſchen, d. i. nach den Grundſätzen eines Syſtems der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus gebildeten Emanationslehre.

Daß die Grundlage der älteſten indiſchen Religionslehre des Brahmaismus der Glaube an eine einige Gottheit ſey, die aber in den großen Gegenſtänden der Natur ſich offenbart, indem die ganze Natur, als durchdrungen von der göttlichen Kraft vorgeſtellt, für die ſinnliche Offenbarung der unendlichen und ewigen, über alle Vorſtellung erhabenen Gottheit, und für eine Emanation derſelben erklärt worden, darüber laſſen die älteſten, dem Brahmaismus angehörigen heiligen Schriften, ſo weit dieſelben bis jetzt uns bekannt geworden, keinen Zweifel mehr übrig. Wenn daher auch dieſe älteſte monotheiſtiſche Religionslehre der Vedas, welche wir wohl als die Grundlage aller übrigen Religionen der Erde anſehen dürfen, für eine Naturreligion ausgegeben wird: ſo kann doch dies nicht in dem nämlichen Sinne gemeint ſeyn, in welchem den polytheiſtiſchen Volksreligionen dieſer Charakter beizulegen iſt. Denn in jener alten Religionslehre der Vedas ſind die Gottheiten nichts als bloße Perſonificationen der Naturgegenſtände, oder als bloße Manifeſtationen und Erſcheinungsweiſen des Einen, ſeinem wahren Seyn und Weſen nach überſinnlichen Urweſens, als eines Jenſeits, außer und über der Natur. In den polytheiſtiſchen Volksreligionen dagegen

Digitized by Google

ſind die Naturgegenſtände die göttlichen Weſen ſelber, und werden in dieſen Religionsſyſtemen der Naturvergötterung unter dem Charakter der Heroen als Gottheiten verehrt, und bilden hier eine zahlloſe Reihe von männlichen und weiblichen, höhern und niedern Gottheiten, unter denen die drei großen Deva's als die oberſten verehrt werden. —

Gehen wir nun zunächſt an die Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des orientaliſchen Pantheismus, wie derſelbe im Brahmaismus unter der Form einer Emanationslehre erſcheint, die wir mit Fr. Majer nicht untreffend eine idealiſtiſch = realiſtiſche nennen können. Denn der Pantheismus der indiſchen Religionsphiloſophie in dieſer ſeiner urſprünglichen, älteſten Geſtalt, iſt eine Emanationslehre, welche weder ausſchließend dem Idealismus, noch ausſchließend dem Realismus, ſondern beiden angehört, als ein Syſtem der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus, deſſen Grundbegriffen und Grundſätzen gemäß, als eines Dualismus im Endlichen, die materielle wie die geiſtige Welt nach ihren beſondern Kräften und Daſeynsformen, für eine poſitive Folge aus Gott, für einen Ausfluß nämlich aus der Subſtanz des Einen unerzeugten Urweſens, erklärt wird.

Bei der nachſtehenden Darſtellung des Pantheismus der Brahmareligion, geſchöpft theils aus den, als unmittelbare Uebertragungen aus dem Sanſkrit = Original von W. Jones und Colebrooke bekannt gemachten einzelnen Bruchſtücken der Vedas, theils aus der, unter dem perſiſchen Titel Oupnekhat von Anbuetil du Perron aus dem Perſiſchen ins Lateiniſche überſetzten und herausgegebenen reichen Sammlung von Veda = Upaniſchaden, theils endlich aus dem von W. Jones überſetzten Geſetzbuche Menus, wollen wir hauptſächlich dem Beyſpiele Fr. Majers folgen, welcher bei ſeiner Darſtellung, des Brahmaismus nur allein die Upaniſchaden der drei erſten, im Brahmaismus entſtandenen Vedas, mit Ausſchließung des, für

Digitized by Google

ein Werk des Shivaismus von ihm gehaltenen At'harvana Veda, als Quellen benutzt hat.

Für unſern beſondern Zweck wird es übrigens genügend ſeyn. aus den drei Hauptlehrſtücken des indiſchen Emanationsſyſtems: der Lehre von dem unerzeugten Einen Urweſen und Urgeiſte; — von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus demſelben, und der damit zuſammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung, ſo wie von den Auflöſungen und Wiedererneuerungen des Weltalls — den verſchiedenen Weltaltern — nur das Weſentlichſte und Wichtigſte herausgehoben, und daſſelbe in gedrängter Kürze und in klarem Zuſammenhange dargelegt zu haben.

Monotheiſtiſche Grundlage des idealiſtiſch-realiſtiſchen Emanationsſyſtems der Brahmareligion: die Lehre von Gott, als dem einigen unerzeugten Urweſen und Urgeiſte.

Viel ſind der Namen, welche dem höchſten. unerzeugten Weſen in den Vedas beigelegt werden. Es wird nämlich dieſes Weſen der Weſen dort genannt: Brahma, der Selbſtſtändige, oder die Selbſtſtändigkeit; — Atma, die große Seele, die Urſeele, — Narain der Beweger; — Suadaſatta, der durch ſich ſelbſt beſtehende; — Anadi, der keinen Anfang hat; Aſchariri, der Unkörperliche; — Abaritſchedi der Unbeſchreibliche; — Sarvatſchiarutvam, die höchſte Vollkommenheit; Sarvakaram, die allgemeine Urſache; Friſchdava, der Schöpfer; — Advaja, der keinen ſeines Gleichen neben ſich hat; Parama, der Wohlthätige; — Karta, der Herr; Parabrahma, der höchſte Brahma; Prabrahma, der Brahma ohne Ende. — Durch alle dieſe verſchiedenen Namen werden theils negative, theils poſitive Prädicate bezeichnet, welche einerſeits zu ſorgfältiger Unterſcheidung deſſelben von allen Natur-, ja von allen creatürlichen Weſen überhaupt, ſo wie andrerſeits zugleich

Digitized by Google

zu Beſtimmung ſeiner eigenthümlichen Natur, als des vollkommenſten Urgeiſtes, und des allweiſen, und allmächtigen Schöpfers aller Dinge, dienen ſollen.

Als ein, weder den Bedingungen der Zeit noch des Raumes unterworfenes, unvergängliches und unveränderliches Weſen wird Brahma beſchrieben im Jadſchur-Veda, woſelbſt von ihm geſagt wird: Er iſt nicht groß, nicht klein, weder breit noch lang, noch gefärbt; er hat nicht Schatten, nicht Dunkel, nicht Wind, nicht Geruch, noch Geſchmack, nicht Auge, nicht Ohr, weder Zunge noch Herz, nicht Jugend, nicht Alter und Tod; hat nicht Anfang, nicht Ende und Gränze; — denn vor ihm war Keiner, wie nach ihm Keiner kommt; — nicht Zuſammenhang, nicht Ausdehnung, kein Innerliches, kein Außerliches. Rein, ohne Geſtalt, ohne Athemzug, ohne Herr, lebt Er, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt, und auch Alles außer ihm vergänglich iſt, in ewiger Ruhe, in ſich ſelbſt Freude ohne Ende; mitten im Veränderlichen ſteht er feſt, frei und in ſeiner Größe.

Mit dieſer Vorſtellung von dem Weſen der Weſen, als einem, über alle ſinnlichen, alle räumlichen und zeitlichen Prädicate erhabenen, intelligiblen Gegenſtande, ſtimmt auch die Beſchreibung überein, die wir in den Verordnungen des Menu von Brahma, als dem Herrn und König der Weſen, dem ewig Unbegreiflichen und Alleinſelbſtſtändigen, finden. Er wird unter andern in einer dort vorkommenden Stelle die einzige durch ſich ſelbſt beſtehende Macht genannt, und die erſte Urſache, welche von Ewigkeit da iſt, ohne Anfang und Ende, dem Weſen nach überall gegenwärtig, ja ſelbſt die Seele aller Weſen; aber doch kein Gegenſtand der Sinne, kein Gegenſtand für unſere Vernehmung (ſinnliche Wahrnehmung) da kein Weſen dieſe Seele aller Weſen begreifen, ſondern der Geiſt nur denken kann.

In dieſem geheimnißvollen, unbegreiflichen Weſen der Weſen erkennt die Religionslehre der Veda's zugleich den höchſten, ewigen Geiſt; denn es werden

Digitized by Google

dieſem Einen und einzigen Urweſen und Urſeyn ausdrücklich die Eigenſchaften der Intelligenz, Vernunft, Verſtand und Wille beigelegt. Insbeſondre wird unter den Vollkommenheiten ſeiner Natur, als Intelligenz, die Allwiſſenheit geprieſen. Von Brahm, dem Allwiſſenden, rühmt der Jadſchur-Veda, daß Er, obgleich ſelbſt unſichtbar, doch alles ſehe, alles höre, alles verſtehe; — daß außer ihm nichts ſehend, hörend, wiſſend ſey. Er iſt, wie der genannte Vedaon an dieſer Stelle ſich ausdrückt, Geſicht des Geſichts, und darum nicht mit dem Auge zu ſehen; Er Gehör des Gehörs, und darum nicht mit dem Ohre zu hören; Er Gedanke des Gedankens, und darum nicht mit dem Gedanken des Herzens zu vernehmen. Denn keine Wiſſenſchaft vermag zu wiſſen die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft ſelbſt. — Aber doch iſt durch andächtige Betrachtung und Forſchung — wie Varuna ſeinen Sohn Brighu belehrt — die Erkenntniß Brahmas zu ſuchen, und auch zu erlangen, weil dieſer allwiſſende Geiſt ſelbſt, nach Varuna's Vorſtellungsart von demſelben, tiefe Betrachtung iſt. Durch Nachdenken und Nachſinnen in tiefer Betrachtung begreift denn auch wirklich Brighu, daß Brahma nicht bloß der Athem (das Lebensprincip der Natur) ſondern auch der Verſtand ſey, weil alle Weſen durch Verſtand hervorgebracht ſind, durch den Verſtand leben, nach Verſtand ſtreben und in den Verſtand übergehen.

Als der allwiſſende Verſtand wird das höchſte Weſen auch anerkannt in den Fragmenten aus einem ſehr alten Commentar über den erſten, den Rigveda. Der Verfaſſer dieſes Commentars, Vaſiſchta Mahamuni, d. i. der große Muni, oder himmliſche Lehrer, giebt von der Allwiſſenheit Brahm's, als des in ſich ſelbſt verſchlungenen Geiſtes, folgende, der Beſchreibung im Rigveda entſprechende Erklärung: „Brahm iſt nur Einer, und Keiner außer Ihm. Seine Allwiſſenheit iſt von eigener Eingebung, und ſein Begriff begreift jeden andern. Von allen vielbegreifenden Eigenſchaften iſt die Allwiſſenheit die größte. Von eigener Eingebung — iſt

Digitized by Google

ſie keinem Zufalle der Sterblichkeit, der Leidenſchaft und des Böſen unterworfen. Für ſie giebt es keine dreifache Zeit, keine dreifache Art des Seyns. Von der Welt getrennt, iſt ſie von Allem unabhängig. Dieſe Allwiſſenheit iſt Brahm; — und dieſer allwiſſende Geiſt belebt alle Handlungen Gottes; er ſchenkt auch den vier und zwanzig Kräften der Natur ihr Leben. Aber wie? — Wie das Auge durch die Sonne, das Eiſen durch den Magnet, das Feuer durch Nahrung, der Schatten durch den Menſchen, der Staub durch den Wind, der Bogen durch die Schnur, der kühlende Schatten vom Baum — belebt und hervorgebracht werden: ſo durch dieſen Geiſt die Welt mit den Kräften des Verſtandes, des Willens und der Handlung.

Auf dieſe Vorſtellungsart von dem Urweſen, als Intelligenz, gründet ſich auch die Anſicht, die der Somaveda (in einer Stelle des Aitare'ja A'ran'ja) von der Welt, als einer Schöpfung dieſer oberſten Intelligenz, in den Worten giebt. „Urſprünglich war dies (All) wirklich Geiſt allein; Er, dieſer Urgeiſt, dachte: Ich will Welten ſchaffen; ſo ſchuf er dieſe verſchiedenen Welten. Und darum iſt auch, was immer lebt, und ſchreitet oder fliegt, oder was immer unbeweglich iſt (als Kräuter und Bäume); all das iſt das Auge der Intelligenz. Auf Vernunft (intellect) iſt jegliches Ding gegründet; die Welt iſt das Auge der Vernunft, und Vernunft iſt ihre Begründung."

Nach dieſen deutlichen und beſtimmten Aeußerungen und Ausſprüchen zu urtheilen, würden wir gewiß keinen Anſtand nehmen dürfen, in das ſchon erwähnte Lob Friedr. Schlegel's einzuſtimmen, welcher von den alten Schriften der Indier rühmt, daß ſie voll ſeyen von Sprüchen und Ausdrücken, die ſo würdig, klar und erhaben, ſo tief und ſorgfältig unterſcheidend und bedeutend ſind, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge, da ja alle dieſe erwähnten Sprüche und Ausdrücke mit den Grundwahrheiten des Theismus, als der Lehre von einem lebendigen Gotte,

Digitized by Google

der als höchſte Intelligenz durch Verſtand und Willen der Urheber der Welt iſt, auf das vollkommenſte übereinſtimmen. Vergleichen wir nun aber dieſe dem Theismus zuſagenden Sprüche und Ausdrücke mit andern eben ſo deutlichen und beſtimmten, in den nämlichen alten Schriften der Vedas vorkommenden Lehren von Gott und der Welt: ſo werden wir jenes Lob doch gar ſehr wieder mäßigen und herabſtimmen müſſen. Denn die reinſten theiſtiſchen Begriffe von der Gottheit finden wir da wieder getrübt und entſtellt durch pantheiſtiſche Vorſtellungsarten von der Einheit und Identität Gottes und der Welt. Die Lehre des Pantheismus von der Vereinigung alles Seyns in dem göttlichen Urſeyn, und von dem Begriffenſeyn aller Dinge in Gott, deſſen Form die Welt iſt, wird in mehr denn einer Stelle der Veda's auf die deutlichſte und unverkennbarſte Weiſe ausgeſprochen. Im Sinne dieſer pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten lehrt der Jadſchurveda von Brahm, daß er das Allgemeinſte aller allgemeinen, das Beſonderſte aller beſondern Weſen ſey, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt. Er iſt, wie derſelbe Veda über das Verhältniß Gottes zur Welt ſich ausdrückt, der Ort aller Dinge, wie das Meer Ort aller Gewäſſer, das Auge aller Bilder, das Ohr aller Töne, das Herz aller Sinne, die Rede aller Wiſſenſchaften Ort iſt; — Er, deſſen Form alle Urſtoffe, und alle Menſchen ſind."

Dieſelbe Sprache führt auch der Samaveda: in Beſchreibung des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Brahm, oder die Selbſtſtändigkeit — heißt es an einer Stelle — iſt die Geſtalt der Wiſſenſchaft, und die Geſtalt der unendlichen Welten, welche alle Eins mit ihm ſind, auf deſſen ewigen Willen, der in allen Dingen eingeboren iſt, ſie da ſind. — Als die Seele der Welt, und die Seele jedes einzelnen Weſens, ſo wie die Seele des Menſchen insbeſondre, wird in dem nämlichen Veda Brahm betrachtet, wenn an einer Stelle von ihm geſagt wird, daß ſein Weſen weſentli-

ches Licht ſey, ſein Auge die Sonne, ſein Leib die Welt, ſein flüſſiges Mark das Meer, ſeine Bewegung der Wind, ſeine Wohnung und Ruheſtätte das Innere (die Seele) eines jeden Weſens.

Und wie nun in dieſen angezogenen Stellen, ſo herrſcht durchgängig in den uns bis jetzt bekannt gewordenen Vedafragmenten in Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt die pantheiſtiſche Vorſtellungsart von dem Urweſen und Urſeyn, als dem allein wahrhaftig beſtehenden und Alles in ſich begreifenden Seyn. Zwar iſt einerſeits das Verhältniß alles endlichen, abgeleiteten Seyns zu dem urſprünglichen Seyn zu betrachten, als ein Verhältniß der Dependenz, ſo fern nämlich alle Erſcheinungen ihren Grund in Brahm haben; anderſeits aber doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz, ſo fern dieſer Brahm als die allen Weltweſen unaufhörlich inwohnende, unvergängliche Allſeele anzuerkennen und zu verehren iſt. Ueber das, von dieſer letztern Seite zu betrachtende Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Einheit und Identität, ſpricht ſich auch wirklich auf die unzweideutigſte und entſchiedenſte Weiſe der Samaveda in den Worten aus: „Dieſe ganze Welt iſt Brahm, wurde aus Brahm, beſteht in Brahm, und wird zuletzt wieder von Brahm verſchlungen werden.“ — Wie dieſer Ausſpruch, verglichen mit allen den übrigen, in den angeführten Stellen der Vedas vorkommenden Aeußerungen, es außer allen Zweifel ſetzt, daß in Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt das älteſte Religionsſyſtem der Indier Pantheismus war, und zu einer, aus dem Grundbegriffe und Grundprincip deſſelben entwickelten Weltanſicht führte: ſo belehrt uns derſelbe Ausſpruch zugleich darüber, welche beſtimmte Geſtalt der Pantheismus in dieſem älteſten Religionsſyſteme angenommen. Unverkennbar iſt hier der Pantheismus unter der Form eines Syſtems der Emanation, als einer Lehre des Hervorgehens aller Weltweſen aus Brahm, und ihrer Rückkehr zu demſelben vorgeſtellt.

Digitized by Google

Dieſes Hervorgehen der Welt der Dinge aus der eigenen Subſtanz des Urweſens, und ihre Rückkehr in daſſelbe wird in einer, im At'harvana-Veda befindlichen Stelle unter Bildern anſchaulich vorgeſtellt. Es heißt daſelbſt: „Wie die Spinne hinausſpinnt und zurückzieht ihren Faden; — wie Pflanzen ſich ausbreiten auf der Erde; — wie Haare wachſen auf Lebendigen: ſo wird das All hervorgebracht von der unvergänglichen Natur.“

Daß das Syſtem der Emanation auch wirklich die älteſte Form des indiſchen Pantheismus ſey, das bezeugen einſtimmig die älteſten Kosmogonien, die wir in den Veda's und den Verordnungen des Menu antreffen. In dieſen Kosmogonien, durch welche die Lehre von der Schöpfung in einen Mythus verwandelt wurde, liegt nun eben der reiche polytheiſtiſche Saame verborgen, aus welchem, durch Mißdeutung der Bilderſprache, der unbegränzte und grobe Polytheismus der Volksreligion in der Folge horvorgegangen iſt.

Bei Darſtellung dieſer mythiſchen Schöpfungslehre unter der Form einer idealiſtiſch-realiſtiſchen Emanationstheorie werden wir uns wiederum nur an die älteſten Kosmogonien zu halten haben, die theils in den Veda's theils im Geſetzbuche Menu's zu finden ſind.

Die Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Urweſen und Urgeiſte, nebſt der damit zuſammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung und den verſchiedenen Weltaltern.

Vor der Schöpfung, lehren die Upaniſchaden, war das Urweſen, als der urſprüngliche Geiſt, allein. Es war damals weder Weſenheit noch Unweſenheit — nicht Welt, nicht Himmel, noch etwas darüber; nichts irgendwo, in dem Glück von irgend einem, einſchließend (umfaſſend) oder eingeſchloſſen (umfaßt);

Digitized by Google

auch nicht Waſſer — tief und gefahrvoll; Tod war nicht; noch war damals Unſterblichkeit, auch nicht Unterſcheidung von Tag und Nacht. Anderes als Er (der Urgeiſt) war nichts da ſonſt, (Hymnus an die Sonne aus dem Rig-Veda.) Die bildende, Form annehmende Kraft, wodurch der Ewige ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen einer Welt lebender Weſen thätig offenbart, äußert ihre Energie in drei Qualitäten oder Verhältniſſen; als ſchaffende nämlich, als erhaltende und als zerſtörende Kraft. Der harmoniſchen Wechſelwirkung oder Temperatur dieſer DreiEinheit von göttlichen Kräften verdankt demnach die Welt ihr Daſeyn und Beſtehen, wie ihre, nach Vernichtung des Alten, ſich immer wieder erneuernde und verjüngende Form. — In der, in den Veda's herrſchenden, Alles perſonificirenden Bilder- und ſymboliſchen Sprache, in welche der ganze Mythus von der Schöpfung eingekleidet wird, iſt die Maja jene bildende Form annehmende, göttliche Kraft; ſo wie die drei Aeußerungsarten der Wirkſamkeit dieſer Kraft, als drei beſondere Perſönlichkeiten, unter dem Namen des Brahma, Wiſchnu und Mahaveda oder Rudra vorgeſtellt werden, und unter dieſem Charakter die indiſche Trimurti ausmachen. Als Maja wird auch die Eigenſchaft des Verlangens von Brahm, das ewige göttliche Wollen und die ewige Liebe ſelbſt, als der Grund der Schöpfung perſonificirt, weil der Schöpfer der Welten ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen eben durch ſeine, in Thätigkeit geſetzte, bildende oder formende Kraft manifeſtirt. In der Sprache der Upaniſchaden heißt es daher: die Welt ſey aus Brahma und Maja gemiſcht; und ſie, dieſe Maja, die vor aller Hervorbringung da war, mache durch ihre Miſchung mit Brahm oder Atma, dem großen Lichtweſen, die Trimurti: Brahma und Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra, ſichtbar. Dieſer Maja wegen erſcheint ſonach der Atma ſelber in vielen Geſtalten, von deren veränderlichen und vorübergehenden Scheinexiſtenz der Grund eben in der Maja liegt, die darum

Digitized by Google

ſelber die Täuſchung zu nennen iſt. Von dem, nach ſeiner Verbindung mit der Maja in vielen und mannigfaltigen Geſtalten erſcheinenden Brahma können demnach auch die Upaniſchaden ſagen, das Er Form von Allem; daß Unlebendiges wie Lebendiges, auch Steine ohne Leben ſeine Form ſeyen, während er ſelbſt in Mitte aller groben und feinen Körper immer daſſelbe an ſich unwandelbare Weſen bleibt. Wie Gold in viele Formen verarbeitet, immer daſſelbe bleibt, und wie ein Faden in allem Tuch; ſo iſt auch Pram, Atma oder Brahm in allen Dingen immer derſelbe; und aus ihnen erkennbar. „So betrachtet der Weiſe dieſes geheimnißvolle Weſen, in dem das All beſteht ewiglich, ruhend auf dieſer einzigen Stütze. Denn in Ihm, jenem geheimnißvollen Weſen, iſt dieſe Welt verſchlungen. von Ihm geht ſie aus; in Geſchöpfen iſt Er verflochten und eingewebt mit verſchiedenen Geſtalten des Seyns.“ (Aus dem weißen Jadſchur-Veda; der Anfang der Gebete des Samaveda (Allopfer).

Der, in den Upaniſchaden aufgeſtellten Weltanſicht gemäß, iſt ſonach das Verhältniß Gottes zur Welt ein Verhältniß des unwandelbaren göttlichen Weſens zu den wandelbaren und vergänglichen Formen, in welchen dieſes Weſen in die Erſcheinungswelt herausgetreten iſt. Die Welt alſo Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. — Er hat Alles, wie die Upaniſchaden ſich ausdrücken, auf der Scheibe ſeiner drei Qualitäten (des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens) geformt; hat aus Einſchlag und Faden dieſer drei Eigenſchaften ein Gewebe ſich gemacht, das er über ſich ſelbſt gezogen, und unter demſelben ſich verſteckt und verborgen. Aber Brahm iſt Form der Welt, in ſo fern aus ihm, als dem, durch ſucceſſive Generationen ſich propagirenden, Urweſen, die Form der ganzen Welt allmählig in einer Stufenfolge von Productionen, dem Geſetze der Emanation gemäß, hervorgegangen.

Die erſte dieſer Productionen, vor welcher nichts zur Exiſtenz gekommen, iſt Haranguerbehah. Nach-

dem nämlich die Trimurti ſichtbar geworden war, fiel aus der Mitte aller drei Eigenſchaften ein Tropfen, der war Haranguerbehah. Dieſes allererſte von allen, aus dem Urweſen emanirten wirklichen Weſen, iſt das in allem producirende Princip aller folgenden Emanationen, in welchem, als dem Princip der Eigenſchaft der Hervorbringung, ſich Brahma und Wiſchnu und Rudra in den Eigenſchaften des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens befinden. Denn was der Schöpfer durch ſeinen Willen produciren will, das tritt durch ihn aus dieſem Willen in die Erſcheinung ein; weswegen er auch die große Erſcheinung genannt wird. Als die erſte Subſtanz, (materia prima), in welcher die feinen und einfachen Elemente, woraus derſelbe zuerſt geworden, vereiniget ſind, iſt dieſer Haranguerbehah das ſchöpferiſche Princip alles Realen, oder alles Körperlichen in der Welt; zugleich aber auch, als die allgemeine Weltſeele, das Princip alles Idealen oder Intellectualen im Univerſum. Als Sammlung der feinen Urſtoffe iſt demnach alles Sichtbare ſein Körper, und als Sammlung der Wiſſenden, ſind alle Seelen in ihm, der allgemeinen Weltſeele, (Maha Atma) vereiniget.

Auf die erſte Production folgt nun eine zweite, von jener erſten großen Erſcheinung (Mahabhut) hervorgebracht. Dieſe zweite Erſcheinung, genannt Pradſchapat, oder das Verlangen nach Geſtaltung der Welt, iſt die Ichheit, Sammlung der gröbern, zuſammengeſetzten Urſtoffe. Weil dieſer Pradſchapat die Elemente ſich angeeignet, darum iſt ſeine Geſtalt das Jahr, ſo wie das ganze Univerſum. In ihm alſo iſt der Weltkreis dargeſtellt, und Brahmanda, das große Weltei, vollendet. Dieſes Weltei erſchien, wie das einzigſeyende Weſen ſich offenbaren wollte, und berſtete, nachdem es ein Jahr in ſeinem Beſtande geblieben, in der Mitte in zwei Hälften auseinander, aus denen ſodann Himmel und Erde geworden; jener aus der einen goldenen, dieſe aus der andern ſilbernen Hälfte.

Digitized by Google

Das Küchelchen, was in dieſem Weltei ſich erzeugte und hervorkam, war die Sonne, aus deren in die Welt ſich ergießenden Wärme Steine und Pflanzen und Thiere mit allen Wünſchen und Beſtrebungen wurden. Mit der Sonne zugleich iſt die Zeit, Kal, geworden, welche zwar von Ewigkeit bei Brahm war, aber doch nicht als begrenzte Zeit. Denn was früher als die Sonne exiſtirte, war nicht in begrenzter Zeit, deren vollkommene Geſtalt das aus den Himmelskörpern erkennbare Jahr iſt. Was nun aber die Folge der zuſammengeſetzten Urſtoffe ſelbſt betrifft, wie ſie aus Pradſchapat der Sammlung dieſer Elemente, hervorgegangen, ſo iſt ſie dieſe:

Zuerſt der allumfaſſende Aether, (Bhut Akaſch) in ſich begreifend die vier andere Urſtoffe, und größer, als einer, weil Himmel, Sterne und Sonne, Erde und alle Dinge, in ihm als in ihrem Orte, ſich befinden. Aus dem Aether kam der Wind oder die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Waſſer, aus dem Waſſer die Erde, daraus die Pflanzen und in ihnen die Nahrung, aus der Nahrung der Menſch und die Thiere. Und weil die Thiere aus dem Vorzüglichſten der Nahrung geworden, darum iſt auch die Seele die vornehmſte Form. — Durch die Vereinigung und Vermiſchung der drei Elemente: Feuer, Waſſer und Erde beſtehen alle ſichtbaren Dinge und Körpergebilde; es beſteht in dieſer Miſchung der drei Urſtoffe das Weſenhafte der Erſcheinungen, welche mit Aufhebung dieſer Verbindung verſchwinden. Wie nun dergeſtalt die Welt mit allen in ihr befindlichen Dingen, wie insbeſondre die Menſchen und die übrigen lebendigen Geſchöpfe; ſo ſind aus Pradſchapat hervorgegangen auch die Wächter und mächtigen Schutzgottheiten der Welt, welche der Schöpfer der Welt ſchaffen wollte, und außer dieſen noch die vielen Vorgeſetzten der Erſcheinungen, unter denen Indra, zunächſt nach Pradſchapat ſelbſt, den oberſten Rang einnimmt.

Mit dieſer, in den Veda's ſelbſt vorgetragenen

Digitized by Google

Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem unerzeugten Einen Urweſen ſtimmt im Weſentlichen auch die Kosmogonie überein, wie ſie in den Verordnungen des Geſetzgebers Menu dargeſtellt wird, von welcher uns W. Jones eine proſaiſche, und Friedr. Schlegel eine metriſche Ueberſetzung gegeben. Der Gang der Gedanken, wie der letztere Ueberſetzer ihn bezeichnet, iſt hier folgender:

Im Anfange war alles Finſterniß; der Unbegreifliche, Selbſtſtändige erſchuf alles, aus ſeinem eigenen Weſen es hervorziehend. Nun folgt das bekannte Bild vom WeltEi; ſodann eine Dreiheit ganz geiſtiger Grundkräfte; aus dem unbegreiflichen Grunde des ſelbſtſtändigen Weſens ging zuerſt der Geiſt hervor, aus dieſem die Ichheit: Atmo, Mono, Ohonkaro. Alsdann folgen ſieben Naturkräfte; die große Weltſeele, die fünf Sinnlichkeiten oder Elemente und die Ausflüße — Matra — des urſprünglichen Selbſt, das Atmo. Zuletzt kommt die ganze Mannichfaltigkeit einzelner Weſen und entgegengeſetzter Naturen, alle einem unabwendbaren Schickſale nach unerforſchlicher Vorherbeſtimmung unterworfen.

In Friedr. Majer's mehr erwähnter Darſtellung der Religion der Indier als Brahmaismus, finden wir die, in Menu's Geſetzbuche enthaltenen, die Kosmogonie betreffenden Stellen, nach W. Jones Ueberſetzung in folgender Beſchreibung ausgehoben.

Als das ewige und unbegreifliche Weſen, welches ſelbſt die Seele aller Weſen iſt, dieſe verſchiedenen Weſen aus ſeiner eigenen göttlichen Subſtanz hervorbringen wollte, ſchuf es mit einem Gedanken zuerſt die Gewäſſer, und in ihnen einen fruchtbaren Lichtſaamen. Dieſer Saamen war ein Ei, glänzend wie Gold, flatternd wie der Sonne Licht in tauſend Seelen, und in dem Ei lebte und wurde geboren das Weſen ſelbſt in der Geſtalt des Brahma, des großen Urvaters aller Geiſter. Nachdem er in dieſem Ei ein ganzes Jahr lang unthätig geſeſſen hatte, ließ er daſſelbe durch ſeine

Digitized by Google

Gedanken auseinander gehen. Darnach bildete er aus den beiden Hälften deſſelben den Himmel und die Erde; zwiſchen beiden aber den Akaſch, oder Aether, die acht Gegenden und den bleibenden Waſſerbehälter. Er ſchuf das große Princip der Seele, oder die erſte Ausdehnung der göttlichen Vorſtellung. Hierauf das Bewußtſeyn, den innern Ermahner und Regierer, dann die Seele und alle Lebensgeſtalten, begabt mit den drei Eigenſchaften, Satera, Radſcha und Tama, und den fünf Sinnen. Dadurch daß auch die kleinſten Theilchen der ſechs unermeßlich wirkſamen Principe des Bewußtſeyns und der fünf Sinne mit Ausflüſſen (Matras) des höchſten Geiſtes, oder urſprünglichen Selbſts durchdrungen wurden, entſtanden aus dieſen ſieben die großen, mit beſondern Kräften begabten, Urſtoffe, und die Seele mit unendlich feinen Wirkungen, die unabänderliche Urſache aller Erſcheinungen.

Bei Vergleichung dieſer Kosmogonie mit der in den Vedas vorgetragenen, kann es uns wohl nicht entgehen, daß beide in ihren Darſtellungen der genetiſchen Geſchichte des Univerſums im Weſentlichen zuſammentreffen, obſchon ſie in Angabe der Stufenfolge der Emanationen, da der Dichtung hier ein freier Spielraum geöffnet war, von einander abweichen. So iſt insbeſondre die Identität zwiſchen dem Haranguerbehah und Pradſchapat der Vedas, und den, in Menu's Geſetzbuche als Geiſt und als Ichheit (Princip der Individualität nach Schlegels Deutung) bezeichneten erſten Emanationen, nicht zu verkennen.

Eine ähnliche Uebereinſtimmung im Weſentlichen treffen wir in beiden älteſten Religionsurkunden auch in Anſehung der Lehre von der Seelenwanderung an, welche mit dem Syſtem der Emanation, und der in derſelben herrſchenden Anſicht von einer Abſtufung der, in ſo mannigfacher Geſtalt eingehüllten, lebendigen Weſen, ihrer allmähligen Annäherung oder Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Urquell, in genauer Verbindung ſteht. Dieſe Seelenwanderung hat im Syſtem

Digitized by Google

der indiſchen Emanation keine blos phyſiſche, ſondern eine moraliſche Bedeutung und Tendenz. Denn die guten oder böſen Handlungen der Menſchen in dieſer Welt, welche durch immer tieferes Herabſinken zur irdiſchen Unvollkommenheit ihrem Untergange unaufhörlich ſich nähert, beſtimmen auch die verſchiedenen Wege, auf welchen die Seelen, wenn ſie den Körper im Augenblicke des Todes verlaſſen, dahin kommen, wohin ihre Thaten und Werke ſie führen. Die, welche ſich der Wiedervereinigung mit dem Urquell der Vollkommenheit, dem ſie ihren Urſprung verdanken, zum einzigen Zweck ihrer Beſtrebungen gemacht, kehren auf dem Wege der Devas (Gottheiten) zur Welt des Brahma zurück.

Nach der in den Verordnungen des Menu vorgetragenen Lehre von den Seelenwanderungen, genießen auch die Seelen ſolcher Menſchen, welche größtentheils tugendhaft, und nur ſelten laſterhaft waren, in einem, aus reinen Elementartheilen zuſammengeſetzten Körper, Wonne in den himmliſchen Wohnungen. Die Seelen derjenigen aber, welche größtentheils laſterhaft waren, kommen wieder in einen andern menſchlichen oder thieriſchen, oder auch Pflanzenkörper, in welchem ſie der Schmerzen und Qualen empfänglich ſind, welche das Urtheil des Todtenrichters ihnen zuerkannt hat. Erſt wenn die Seele dieſe Qualen, als Strafen für ihre böſen Handlungen, überſtanden hat, und meiſtens von ihren Flecken gereinigt iſt, gelangt ſie wieder zu den fünf Urſtoffen in der Reihe ihrer Beſtimmung. Alſo auch den Seelen der Sünder und Laſterhaften iſt der Weg zur Rückkehr nicht ganz und auf immer verſchloſſen. Denn es wird ihnen die tröſtende Ausſicht eröffnet, daß ſie nach den qualvollen, in den Schreckenswohnungen der Hölle eine längere oder kürzere Reihe von Jahren hindurch, im Verhältniß zur Anzahl und Größe ihrer Vergehungen, dafür erduldeten Strafen, wieder in irdiſche Körper verſetzt werden ſollen, um in denſelben auch noch von allen Ueberreſten ihrer Vergehungen gereiniget zu werden. Den, ſo von Grund aus gereinigten und

Digitized by Google

durch Büßungen geläuterten Seelen kann nun aber kein Hinderniß mehr zur Rückkehr in die Gottheit entgegen ſtehen. Freilich iſt überhaupt dieſe Rückkehr der einzelnen Weſen in die Gottheit — wie Friedr. Schlegel über die Bedeutung des Begriffs der indiſchen Metempſychoſe ganz richtig urtheilt — nur möglich, aber nicht nothwendig, weil nach der Vorſtellungsart derſelben das beharrliche Böſe ewig vom Guten getrennt und verworfen bleibt. Daß hiernach das Syſtem der Emanation, als Lehre der möglichen Rückkehr betrachtet, am vortheilhafteſten und ſchönſten ſich darſtelle, würden wir ohne Bedenken und ohne Einſchränkung mit Fr. Schlegel anerkennen, wofern nur nicht durch die ſtreng-fataliſtiſche, dieſes ganze Syſtem beherſchende Anſicht jene ſchöne Seite nur allzuſehr wieder entſtellt und verdunkelt, und der anſcheinende moraliſche Werth der Lehre durch eine nichtmoraliſche Deutung und Beſtimmung jenes anerkannten Unterſchiedes zwiſchen Recht und Unrecht wieder herabgeſetzt würde. Dem Urtheil können wir jedoch ohne Widerrede beiſtimmen, daß ein Syſtem, welches die mögliche Rückkehr der Weſen in die Gottheit lehrt, womit ipso facto zugleich eine Trennung des Endlichen vom Unendlichen vorausgeſetzt wird; — ein Syſtem, welches überdies auch noch den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, auf irgend eine, ſey es auch nicht genugthuende Weiſe, anerkennt, und keinesweges jeden Anſchein davon für eine leere Täuſchung erklärt, mit dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, als einem Syſtem auch der praktiſchen, wie der theoretiſchen abſoluten Indifferenz, nicht dürfe verwechſelt werden. Mit einem ſolchem Pantheismus will auch Friedr. Majer das älteſte Religionsſyſtem der Indier keinesweges verwechſeln, indem er ja den indiſchen Pantheismus, welcher die Grundlage jenes Syſtems iſt, durchaus unterſchieden wiſſen will von dem einſeitigen und abgezogenen ſpäterer Weltweiſen, in welchem kein Gegenſatz von Materie und Geiſt Statt findet, und welchem mit Recht der Vorwurf gemacht werde,

Digitized by Google

daß der Unterſchied zwiſche Gut und Böſe in ihm aufgehoben ſey. Er erkennt, wie ſchon erwähnt, mit Friedr. Schlegel, Carl Ritter und andern indiſchen Alterthumsforſchern, in dem älteſten indiſchen Pantheismus die Form eines Syſtems der Emanation, deren Idee gemäß alle Kosmogonien gedichtet ſind, und woraus die Idee von der Metempſychoſe und der Rückkehr der Weltweſen in die Gottheit ſich entwickelt. Dieſen, auf die Idee der Emanation gegründeten und zur Form eines Syſtems derſelben ausgebildeten älteſten indiſchen Pantheismus, bezeichnet derſelbe indiſche Altherthumsforſcher nun noch genauer: „als einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, in welchem eben ſo, wie unter ſich ſelbſt, Emanation, Dualismus, die Lehre von der Seelenwanderung, und Naturdienſt, im weiteſten Sinne des Worts, alſo feſt verſchlungen ſeyen, daß eines von dem andern gar nicht getrennt werden dürfe, wenn von einer richtigen Vorſtellung und Würdigung deſſelben die Rede ſeyn ſolle.“ Zur richtigen Vorſtellung und Würdigung dieſes älteſten indiſchen Pantheismus, den der Vf. der Darſtellung des Brahmaismus für einen ächten, ſehr vollkommenen und vollendeten Pantheismus erklärt, wird es aber wohl hauptſächlich auf eine nähere Beſtimmung des Sinnes ankommen, in welchem in dieſem Pantheismus der Idealismus und Realismus, der Dualismus und Naturalismus zu einem unzertrennlichen Ganzen vereiniget ſeyen.

Wir haben bereits (I. Bd. 2ter Abſchn.) in unſerm Verſuche einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmung der Lehre des ἓν καὶ πᾶν und deren verſchiedenen Grundformen und Ausbildungsweiſen, der uralten indiſchen Emanationslehre, als eines idealiſtiſchen Pantheismus gedacht, und als der Stammutter aller ſpätern, idealiſtiſchen pantheiſtiſchen Syſteme im Kabbalismus, Gnoſticismus und Neuplatonismus. Von dieſer idealiſtiſchen Seite hat ſich uns nun allerdings die dargeſtellte Lehre gezeigt, ſo fern in derſelben das Urweſen

Digitized by Google

und Urſeyn als eine urſprünglich ſelbſtthätige, denkende Natur, eine abſolute Intelligenz, geſetzt und anerkannt wird, aus deren Subſtanz auch die materiellen Kräfte und Daſeynsformen ausgeſchloſſen ſind. Es wird ſonach in dieſem intellectuellen Pantheismus der indiſchen Emanationslehre die Materie aus dem Geiſte, als dem primum existens, nicht aber der Geiſt aus der Materie erzeugt und entwickelt. Aus dem unbegreiflichen Grunde des ſelbſtſtändigen Weſens, als dem Urgeiſte, läßt dieſer geiſtige Pantheismus auch die materiellen Naturkräfte und Elemente, die groben ſowohl als die feinen, die Matra hier genannt, hervorgehen. Bei dieſer Ableitung materieller Kräfte, aus geiſtigen Weſen, welche, wie auch Friedr. Schlegel bemerkt, um ſo mehr Statt findet, je höher wir in der Geſchichte orientaliſcher Denkart hinaufſteigen, folgt das indiſche Emanationsſyſtem dem Geſetze der Deſcendenz, wonach die ſtetige Stufenfolge der Emanationen in abwärts ſteigender Ordnung vom Vollkommenern und Feineren zu immer Unvollkommenerm und Gröberm, von rein geiſtigen Kräften und Daſeynsformen zu den feinern, einfachen materiellen Urſtoffen, und von dieſen ſodann erſt zu den gröbern und zuſammengeſetzten, beſtimmt iſt. — Im Sinne und Geiſte derſelben Geſetzes der Deſcendenz iſt auch insbeſondre die Mythe gedichtet vom Urſprunge des Menſchengeſchlechts bis zur Erzeugung der unvollkommenſten Thiergattungen herab, durch abwärtsgehende Verwandlungen des erſten Menſchenpaares in immer niedrigere thieriſche Körperformen (nach einer Stelle aus dem Jadſchur-Veda, wo dieſe Mythe vorkommt). — Der geiſtige, idealiſtiſche Pantheismus der indiſchen Emanationslehre iſt aber, von einer andern Seite betrachtet, doch auch zugleich ein phyſiſcher Pantheismus, ſofern nämlich in allen Hervorbringungen und Hervorgehungen des Weſens der Weſen, Geiſt und Materie als vereiniget ſich bemerken laſſen, und auch die Elemente oder materiellen Urſtoffe (Matra) als Ausflüſſe und reelle Educte der eigenen Subſtanz

Digitized by Google

des Weltgeiſtes vorgeſtellt werden, eben ſo wohl wie die rein geiſtigen Naturkräfte und geiſtigen Naturen. Hieran erkennt man demnach allerdings einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, wie Friedr. Majer den eigenthümlichen Charakter des Brahmaismus bezeichnet, den er darum auch zugleich den erhabenſten Naturalismus nennt. Das Erhabene in dem Charakter dieſes Naturalismus iſt ohne Zweifel darin zu ſetzen, daß derſelbe, als eine monotheiſtiſche Naturreligion, auf der Grundlage des Glaubens an eine einige Gottheit ruht, und die Natur in ihren großen Gegenſtänden nur als eine Offenbarung des Einen, über die Natur erhabenen Urweſens und Weltgeiſtes, ſeiner göttlichen Eigenſchaften und Kräfte, betrachtet und verehrt. Wie nun hiernach der intellectuelle und phyſiſche Pantheismus der Brahma-Religion, als Naturalismus, kein Syſtem einer, die Realität der Natur verläugnenden und aufhebenden Hyperphyſik iſt, ſo iſt er auch, als eine auf das monotheiſtiſche Princip gegründete Naturreligion, eben ſo wenig für ein Syſtem der Naturvergötterung im Sinne der polytheiſtiſchen Volksreligionen des Shivaismus und Wiſchnuismus anzuſehen. Dieſer geiſtige und phyſiſche Pantheismus, als ein Syſtem des Ideal-Realismus oder Ideal-Materialismus, iſt er aber auch ein moraliſcher? —

Dieſer Werth und dieſe Dignität können wir ihm auch in der älteſten Geſtalt, die er als ein Syſtem der Emanation angenommen, nicht zugeſtehen; und darum auch nicht in das Lob einſtimmen, welches der mehr gedachte Verfaſſer der Darſtellung des Brahmaismus demſelben ertheilt, wenn er davon rühmt; „daß dieſe Religionslehre auch ein moraliſcher Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit ſey; da in ihm, ſo wie Philoſophie und Religion, auch Religion und Moral ganz ein und daſſelbe ſeyen. Denn durch das Sittengeſetz ſey, nach dieſer urſprünglichen indiſchen Religionslehre und Denkart, der Menſch mit der Gott-

Digitized by Google

heit verwandt, und nur vermöge dieſes Geſetzes könne er behaupten, daß die Gottheit in ihm wohne, da ja ſein Sittengeſetz die Gottheit ſelbſt ſey. Durch die, in den Vorſtellungen und Anſichten des Brahmaismus überall eingeflochtenen und mit ihnen in einer unzertrennlichen Verbindung ſtehenden Grundſätze der reinſten und erhabenſten Moral werde man, wie derſelbe noch hinzuſetzt, nicht nur die Wahrheit dieſer Behauptung vollkommen gerechtfertiget finden, ſondern auch ſogar zugeſtehen müßen, daß es keiner andern Religion gelungen ſey, dem Geiſt des Menſchen eine eben ſo ſchöne, geſchweige denn eine ſchönere Laufbahn für ſein moraliſches Daſeyn und Wirken zu eröffnen."

Aber welche Laufbahn iſt es denn wohl, welche in dieſer Religionslehre dem menſchlichen Geiſte für ſein moraliſches Daſeyn und Wirken eröffnet wird? Das Geſetzbuch des Menu giebt uns darüber die klarſten und beſtimmteſten Aufſchlüſſe und Belehrungen. — In der Kosmogonie dieſes wichtigen, auf die Veda's gegründeten Werkes des älteſten indiſchen Religionsſyſtems, wird das Geſetz der Deſcendenz in der Stufenfolge der Emanationen als ein Geſetz ſteter Verſchlimmerung und ſteten Verderbens ausgeſprochen. Es entwickelt ſich hier aus dem ſo gedeuteten Geſetze die ganze trübe und furchtbare, durch das ganze Syſtem herrſchende Welt- und Lebensanſicht, wonach, wie Fr. Schlegel dieſe Anſicht beſchreibt, alles Daſeyn für unſelig, und die Welt ſelbſt für im innerſten verderbt und böſe gehalten wird, weil es doch alles nichts iſt, als ein trauriges Herabſinken von der vollkommenen Seeligkeit des göttlichen Weſens. Und wie in den Emanationen ſelbſt, ſo herrſcht daſſelbe Geſetz ſteter Verſchlimmerung auch in der Abſtufung der vier auf einander folgenden Zeitalter, deren das folgende in einem beſtimmten Verhältniſſe immer unvollkommener und unſeliger war, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter vollendeten Elends.

Dieſe trübe und furchtbare Weltanſicht wird mit

Digitized by Google

beſondrem Nachdrucke in den Worten geſchildert, mit welchen Menu ſeine Kosmogonie beſchließt:

> Von vielgeſtaltigem Dunkel umkleidet, ihrer Thaten Lohn,
> Endes bewußt, ſind dieſe all', mit Freud' und Leidgefühl begabt.
> Dieſem Ziel nach nun wandeln ſie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab.
> In des Seyns ſchrecklicher Welt hier, die ſtets hin zum Verderben ſinkt.

In dieſen Worten iſt, wie Fr. Schlegel treffend bemerkt, gleichſam die Seele des ganzen Syſtems, und das herrſchende Grundgefühl deſſelben ausgeſprochen, das Gefühl nämlich einer unendlichen Betrübniß, entſpringend aus dem niederſchlagenden Bewußtſeyn ſittlicher Verderbniß, und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seeligkeit. Aber es iſt in dieſen Worten, verglichen mit dem, was Menu unmittelbar zuvor über das, allen Geſchöpfen, und insbeſondre den lebendigen und vernünftigen Weltweſen, zugefallene, vom Anfang an vom Schöpfer ihnen allen vorherbeſtimmte Loos geſagt, der ſtrenge Fatalismus ausgeſprochen, welcher das Syſtem der alten indiſchen Emanationslehre, wie jedes andre Syſtem dieſer Art beherrſcht.

Als Belege zum Erweis dieſer Behauptung dürfen wir aus den zunächſt vorhergehenden Stellen nur diejenigen Aeußerungen und Ausſprüche ausheben, welche ſich auf die klarſte und entſchiedenſte Weiſe für die fataliſtiſche Lehre von einem unabwendbaren Schickſale erklären, dem alle einzelne Weltweſen und entgegengeſetzte Naturen nach unerforſchlicher Vorherbeſtimmung unterworfen ſind. Unter den mannigfaltigen erſchaffenen Weſen gedenkt Menu (nach Schlegel's metriſcher Ueberſetzung) auch der Tugend übenden Gottheiten und der gerechten Geiſter, die der Schöpfer hervorgebracht:

> Auch Andacht, (heißt es weiter) Sprache und Luſt ſchuf er, Liebe, des Zornes Wuth demnächſt;

Zum Daſeyn dieſe Geſchlechter ſchaffen wollend, und
dieſe Welt,
Um zu ſondern die Thaten dann, hat er Unrecht von
Recht getrennt;
Unterwarf all' die Geſchlechter auch den Zweiheiten, wie
Freud' und Leid.
Welcher Thätigkeit jeden nun hat der Schöp=
fer zuerſt vereint,
Dieſer trachtet von ſelbſt er nach, immer wie
oft er erſchaffen wird,
Heil und Unheil, Härt' und Milde, Recht oder
Unrecht, Wahr und Falſch; —
Was jedem er beſtimmet ſchaffend, das wird
jedem von ſelbſt zu Theil.
Gleich ſo wie ſtets des Jahres Zeiten,
Wandelnd im feſtbeſtimmten Maaß
Selbſt durchwandeln immer ihr Ziel,
ſo auch die Thaten irdſcher Kraft.

Dieſe ganze Stelle bedarf wohl keines Commentars die ſtreng fataliſtiſche Anſicht, die hier aufgeſtellt iſt, tritt ſo klar und beſtimmt hervor, und zeugt von dem entſchiedenen Fatalismus, zu welchem das indiſche Syſtem der Emanation hinführt, welches daher, nach Fr. Schlegels Urtheile ſelbſt, auch in der älteſten Geſtalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus ſich durchaus nicht frei ſprechen läßt.

Es möge daher auch dieſes Syſtem der Emanation vor dem eigentlichen Pantheismus, als einer abſoluten All=Einheits und Indifferenzlehre, den Vorzug darum beſonders behaupten, daß es keinesweges wie dieſer den innern und ewigen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Recht und Unrecht, aufhebt; — wir werden ihm darum doch nicht den Werth, ein moraliſcher Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit zu ſeyn, zugeſtehen können. Dieſer ſo genannte moraliſche Pantheismus hat doch eigentlich keine moraliſche Seite. Denn eine auf das Princip des Fatalismus gegründete Moral und Religion iſt im Grunde der Wahrheit keine moraliſche in der ächt=ſittlichen, auf den Gegenſatz zwiſchen Natur und Freiheit gegründeten Bedeutung des Worts Ein Gott, der zwar für die Welt der lebendigen und

Digitized by Google

vernünftigen Weſen, die er aus ſeiner eigenen Subſtanz hat hervorgehen laſſen, das Unrechte vom Rechten, das Gute vom Böſen getrennt, um die Thaten der handelnden Weltweſen ſelbſt nach dieſem feſtgeſetzten ewigen Unterſchiede zu ſondern, der aber doch dabei zugleich für jedes einzelne dieſer Weſen, das Unrecht- oder Rechtthun auf eine nothwendige Weiſe und ſchon von Anbeginn ihres handelnden Lebens bis zum Ziele deſſelben, vorherbeſtimmt: ein ſolcher Gott iſt nach Ideen der praktiſchen Vernunft doch kein moraliſcher. Und eben ſo wenig kennen die einzelnen vernünftigen Weltweſen ſelbſt, denen von der abſoluten und blinden Willkühr ihres Schöpfers ihr Thun und Laſſen für ihr ganzes thätiges Leben mit unbedingter Nothwendigkeit vorherbeſtimmt worden, als moraliſche Weſen angeſehen werden. Es ſind willenloſe Maſchinen in den Händen ihres, ſein zweckloſes Spiel mit ihnen treibenden Schöpfers; und die von ihm ihnen eröffnete und angewieſene Laufbahn, iſt keine Laufbahn für ihr ſelbſteigenes freigewähltes moraliſches Wirken; ſie durchwandern ſie, dieſe Laufbahn, gerade eben ſo, wie die Jahreszeiten ſtets ihre Kreisbahn durchlaufen müſſen. Und wo iſt alſo nun in dieſem, zu einer ſtreng fataliſtiſchen Welt- und Lebensanſicht hinführenden Emanationsſyſteme das wahrhaft moraliſche und moraliſch-religiöſe Element; — wo das Sittengeſetz, welches das Band der Verwandtſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen knüpfen ſoll? Es giebt in dieſem Syſtem kein Sittengeſetz in der eigentlichen Bedeutung. Das moraliſche Geſetz des Sollens gilt hier nur als ein Naturgeſetz des Seyns und des Müſſens, dem das göttliche, wie das menſchliche Handeln unterworfen iſt. Denn jede Gattung der Weltweſen, und jedes einzelne derſelben, trachtet ja von ſelbſt der Thätigkeit nach, welcher der Schöpfer zuerſt mit ihnen vereint hat, und das immer, wie oft ſie erſchaffen werden. — Zwar wird nach der indiſchen Lehre alles Leiden, was nicht blos dem Menſchen, ſondern auch jedem fühlenden Weſen in dieſem Leben hier

Digitized by Google

widerfährt, als Strafe für die, in einem vorigen Leben begangenen, Verbrechen angeſehen. Aber das kann hiernach doch keine Strafe für ſelbſtverſchuldete Verbrechen in einem früheren Leben ſeyn, da jedem das, was der Schöpfer ihm zugedacht, alſo auch das Recht- oder Unrechtthun, immer wie oft er wieder zum Daſeyn gelangte, mithin auch ſchon in jedem vorangegangenen Leben, von ſelbſt, ohne ſein eigenes Wiſſen und Wollen, zu Theil geworden iſt. In dieſem Syſtem iſt das Sittengeſeß weder ein Geſetz des göttlichen noch des menſchlichen Handelns. Nach der indiſchen Emanationslehre giebt es daher auch eigentlich gar keine moraliſche, ſondern nur eine phyſiſche Weltordnung; und überall keinen Zweck der Schöpfung. — An die Stelle eines durch das Sittengeſetz beſtimmten moraliſchen Endzweckes der Schöpfung tritt in dieſem Syſtem der Begriff von der Zweckloſigkeit der Welt, und einer blos ſpielenden Thätigkeit Gottes. Dieſer Begriff hängt, nach Fr. Schlegel's Bemerkungen, weſentlich zuſammen mit der Lehre von dem ſteten Kreislaufe der Dinge, und dem ewigen Wechſel zwiſchen Schlaf und Wachen des unendlichen Weſens, welches in ſeiner Thätigkeit des Schaffens wie des Wiedervertilgens des Geſchaffenen, dem Naturgeſetze jenes ſteten Kreislaufes und ewigen Wechſels unterworfen iſt. Dieſe Anſicht eines ewigen Kreislaufes der Dinge, als einer nothwendigen Folge der ſtets wechſelnden Contraction und Ausdehnung der höchſten Grundkraft, vorgeſtellt unter dem Bilde eines ewigen Wechſels zwiſchen Schlaf und Wachen des höchſten Weltſchöpfers, wird in folgenden Stellen der Kosmogonie des Menu beſchrieben, welche wir hier nach Fr. Schlegel's metriſcher Ueberſetzung, zur Beſtätigung des Geſagten, noch herſetzen wollen.

Als geſchaffen dieß All' hatte,
Der ſich undenkbar entwickelt ſtets,
Sank zurück in ſich ſelbſt wieder,
Zeit mit Zeit nun vertauſchend er.
Während der Gott nun wachend iſt,

Da regt ſtrebend ſich hier die Welt,
Doch wenn ruhigen Sinns er ſchläft,
Sodann ſchwindend vergeht es all.“
Weil der, ſo alles Seyns Leben,
Wohl ſüß ſchlummert, der Kraft beraubt.

So mit Wachen und Schlaf wechſelnd,
Dieß All, was ſich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er ſtets hervor,
Vertilgt es, ſelbſt unwandelbar.

Zahloſe Weltentwickelungen giebts,
Schöpfungen, Zerſtörungen;
Spielend gleichſam wirket er dieß,
Der höchſte Schöpfer für und für.

Nach dieſen aufgeſtellten Welt- und Lebensanſichten, wie wir ſie in Menu’s Kosmogonie antreffen, iſt es nun wohl keinem Zweifel unterworfen, daß ſich das indiſche Syſtem der Emanation auch in der älteſten Geſtalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus ganz und gar nicht freyſprechen laſſe. Denn dieſelben fataliſtiſchen Anſichten und Vorſtellungsarten begegnen uns auch überall in den Vedas ſelbſt, wo gleichfalls das ganze Syſtem der Emanationen auf fataliſtiſchen Grundbegriffen von Vorherbeſtimmung und Schickſal beruht. Man vermißt auch da alle wahrhaft ſittliche und ſittlichreligiöſe Bedeutung und Tendenz in Beſtimmung der höchſten Begriffe von dem Urweſen und Urgeiſte, von ſeinem Verhältniß zur Welt, als Schöpfer und Ordner und Regierer des All’, und von einem, die Vernunft befriedigenden Endzwecke der Schöpfung. Das höchſte Weſen ſelber wird vielmehr dem Schickſale unterworfen in ſeinen, dem Geſetze der Nothwendigkeit folgenden ſtufenweiſen Entwickelungsformen. Denn es wird da unter andern von ihm geſagt: Atma, obgleich frei vom Scheine, wird doch, wenn er mit Maja und Prakrat (der Trimurti seiner Qualitäten) ſich miſcht, überwunden, und iſt nun in die Feſſel des Ichs gefallen, indem er, der Maja wegen in vielen Geſtalten erſcheinend, dem Schickſale des Wer-

Digitized by Google

dens, der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit in dieſen ſtets wechſelnden und täuſchenden Formen, als den ſinnlichen Offenbarungen ſeines, an ſich unwandelbaren und unvergänglichen Weſens, ſich unterworfen hat. Dieſes Unbeſtändige in dem unaufhörlichen Wechſel und Wandel der Geſtalten wird in den Upaniſchaden durch das Bild eines Baumes vorgeſtellt, mit welchem die Welt, als die Form von Brahm, verglichen wird. Die ganze Welt, heißt es an einer Stelle, iſt Geſtalt von Brahm, ſie gleicht einem Baume unbeſtehend genannt, ſeine Wurzel aufwärts in Brahm, die drei Qualitäten (der Schöpfungs- Erhaltungs- und Zerſtörungskraft) drei Stämme, die fünf Elemente Zweige, ſeine Blätter in beſtändiger Bewegung, und das Licht des gebundenen Brahm die Sonne. In der ſo entſchiedenen fataliſtiſchen Bedeutung und Tendenz des älteſten indiſchen Religionsſyſtems der Emanation iſt nun auch vornehmlich der Punct des Ueberganges und der Ausartung der älteſten religiöſen Denkart und Lehre zu denjenigen Formen zu ſuchen, welche in den Volksreligionen des alten Orients, namentlich in den beiden indiſchen Volksreligionen des Shivaismus und des Wiſchnuismus, die Lehre des Pantheismus unter dem Charakter eines Syſtems des abſoluten Polytheismus, und der eigentlichen Naturvergötterung angenommen.

II.

Der orientaliſche Pantheismus der alten indiſchen Volksreligion des Shivaismus und des Wiſchnuismus.

Der polytheiſtiſche Saame welchen nach Colebrook's Urtheil die alte indiſche, aus den Vedas zu ſchöpfende Theologie in ihrer Bilder- und ſymboliſche Sprache, und ihrem Mythos von der Schöpfung enthält, iſt reichlich aufgegangen in der alten wie in der neuern Volksreligion Indiens, dem Shivaismus und

Digitized by Google

dem Wiſchnuismus, nach deren oberſten Gottheiten die beiden Hauptſecten der Indiſchen Volksreligion ſich unterſcheiden, als Verehrer des Shiva oder des Wiſchnu.

Wie das Eine unerzeugte und an ſich rein intelligible göttliche Weſen, Brahm oder Parabrahma oder Atma genannt, aus welchem, als der ewigen Urquelle deſſelben, alles Daſeyn gefloſſen, wodurch daſſelbe in der Form des Univerſums ſich objectivirt und auf eine ſinnliche Weiſe manifeſtirt, der Gegenſtand der älteſten eſoteriſchen Prieſterreligion und Religionsphiloſophie iſt: ſo ſind Brahma, Shiva und Wiſchnu, als die drei oberſten Devas mit ihren Devanis die Gegenſtände der indiſchen Mythologie, zu welcher die Volksreligion, als eine Dichterreligion, ſich geſtaltet und ausgebildet. Und wie die Veda's nebſt dem Geſetzbuche Menu's die Quellen der alten indiſchen Theologie ſind: ſo die Puranas und die großen epiſchen Dichterwerke die Hauptquelle der indiſchen Mythologie. Von den großen innern Reichthum der Mythen, aus deren buntem und üppigem Gewebe der Inhalt der indiſchen Volksreligionen im Shivaismus und Wiſchnuismus beſteht, haben wir hier für unſern Zweck nur dasjenige herauszuheben, wodurch beide einerſeits als polytheiſtiſche Religionen, von der alten, auf Monotheismus gegründeten Religionslehre der Vedas, und andrerſeits zugleich von einander ſelbſt ſich unterſcheiden.

Der gemeinſame Charakter der gedachten Volksreligionen und ihre darauf ſich gründende Verſchiedenheit von jener alten Religionslehre der Vedas, beſteht dem Weſentlichen nach darin, daß in dieſen mythologiſchen Religionsſyſtemen der Pantheismus unter der Form eines ſolchen Syſtems der Naturvergötterung erſcheint, in welchem die Gegenſtände der Natur- und der Geiſterwelt, nicht als bloße ſinnliche Offenbarungen des Einen und ewigen, ſelbſtſtändigen Weſens, und als bloße Perſonificationen der verſchiedenen Kräfte, Attribute und Verhältniße deſſelben zum Univerſum, als ſeiner Form und Emanation, ſondern als gött-

Digitized by Google

liche Perſönlichkeiten ſelber vorgeſtellt und verehrt werden.

Aus der Dreiheit von bloßen Grundkräften des abſolut Einen ſelbſtſtändigen Weſens macht die Volksreligion eine Trimurti von göttlichen Perſönlichkeiten, die in der Reihe der Gottheiten dieſer Religion als die drei großen Devas oben an ſtehen, und denen, als männlichen Gottheiten, drei weibliche oberſte Gottheiten als die drei höchſten Devanis zugeſellt werden. Unter dieſen drei höchſten Gottheiten ſind indeſſen nur Shiva und Wiſchnu Gegenſtände der Volksreligion und des äußern Cultus derſelben geworden, da, wie Heeren treffend bemerkt, Brahma, weil man keine Incarnation von ihm hat, auch eben darum für die Poeſie wenig brauchbar war. — Welche zahlloſe Reihe von männlichen und weiblichen Göttern, die alle von den jetzigen Indiern als ſolche anerkannt und verehrt werden, ſich nun noch an jene drei oberſten Gottheiten anſchließt, darüber können wir uns aus denjenigen neuern Werken belehren, die eine ausführlichere und genauere Darſtellung des Syſtems der indiſchen Mythologie enthalten.

Das alſo haben beide Volksreligionen des Wiſchnuismus und des Shivaismus mit einander gemein, daß beide, im Gegenſatze mit jener urſprünglichen reinern, auf der Grundlage des Monotheismus beruhenden Religionslehre, in ein Syſtem der abſoluten Vielgötterei, ja, der Allgötterei ausgehen. Aber dieſes ihres gemeinſchaftlichen polytheiſtiſchen Charakters ohngeachtet, unterſcheiden ſich doch auch beide wiederum darin von einander, daß in dem einen offenbar die materialiſtiſche, in dem andern dagegen die ihr entgegengeſetzte idealiſtiſche Tendenz die vorherrſchende iſt.

Wie nämlich der dem Shivaismus eigene Charakter uns vorgeſtellt wird: ſo erſcheint er offenbar als ein Pantheismus von der materialiſtiſchen Art durch ſeine Vergötterung und Verehrung der zerſtören-

Digitized by Google

den und wieder erzeugenden Naturkraft, welche die alte Lehre von der dreifachen Grundkraft mit in ihren Begriff von dem höchſten Weſen aufgenommen, und nebſt der erſchaffenden und erhaltenden in Eins verknüpft hatte, und die nun hier unter dem perſönlichen Charakter der höchſten zerſtörenden Gottheit auf den Thron der Weltherrſchaft geſetzt wurde. Dieſer materialiſtiſche Pantheismus der ältern Volksreligion, welcher als eine Religion des grobſinnlichen Cultus der wilden Naturkraft, jede Art von Aberglauben, insbeſondre den aſtrologiſchen, verbunden mit allen Künſten der Verſchwörung, zu ſeinem Gefolge hatte, erkannte und verehrte an der Stelle des, über die Natur erhabenen, ſelbſtſtändigen göttlichen Weſens, in der Perſon des Shiva die bloße Naturkraft als das Göttliche. Und der Dienſt dieſes Shiva, welcher den Lingam, dieſes Bild des Todes und des Lebens, bringt, und der furchtbaren Kali, an deren Altären blutige Opfer fallen, bietet uns, wie Fr. Schlegel und Andere, dieſen irreligiöſen Dienſt ſchildern, zu welchem der Menſch von der Verehrung des wahren Gottes herabgeſunken, Bilder des Todes und der Wolluſt, blutige Menſchenopfer und bachantiſche Zügelloſigkeit in einem grauſen Gemiſch dar, indem jene wilde Naturkraft bald als allvernichtende Zerſtörung, bald als Zeugungskraft der Natur, als eines unendlichen Thieres, aufgefaßt wurde.

Dieſen grobſinnlichen Cultus einer durchaus materialiſtiſchen Religion, deſſen ſo weit ſich verbreitende Herrſchaft den verderblichſten Einfluß auf das ſittliche und religiöſe Leben äußern mußte, zu läutern, zu verfeinern und zu vergeiſtigen, tritt der Wiſchnuismus dem Shivaismus, als ein Reactionsſyſtem des Idealismus entgegen. — Nach Fr. Majer's Anſicht iſt es nicht unwahrſcheinlich „daß der Brahmaismus in einer ihm abgenöthigten geiſtigen Gegenwirkung gegen die materialiſtiſchen Anſichten des Shivaismus ſich allmählig folgerecht in den Wiſchnuismus verwandelt haben könne.“ So viel geht aus der Vergleichung

Digitized by Google

des Charakters beider Volksreligionen, jener ältern und dieſer neuern hervor, daß die letztere die im Brahmaismus enthaltenen Grundſätze und Grundanſichten des Idealismus gegen die materialiſtiſchen Lehren der erſtern hervorhob und geltend machte. Denn wie in der Perſon des Gottes Shiva nichts als die wilde, keinem moraliſchen Geſetze und Zwecke in ihren Zeugungen und Zerſtörungen unterworfene Naturkraft, als das höchſte und allein göttliche erkannt und verehrt wurde: ſo dagegen in der Perſon des Gottes Wiſchnu die, den Ausbrüchen dieſer wilden Naturkraft, als der feindlichen, böſen Grundkraft, entgegenwirkende moraliſche Willenskraft, gerichtet auf Erhaltung und Beförderung des Guten. An dem Urſprunge und der Ausbildung dieſer neuern, die ältere reformirenden Volksreligion des Wiſchnuismus zeigt ſich unverkennbar der Einfluß, den die dualiſtiſche Lehre von den zwei Principien auf die Entſtehung und Ausbildung derſelben gehabt hat. Der Zweck aller Incarnation des Wiſchnu iſt kein anderer, als in den Kampf zu treten mit den Mächten des böſen Princips; und überall, wo dieſer wohlthätige Gott, in irgend eine ſeiner Incarnationen gekleidet, in einer menſchlichen oder auch thieriſcher Geſtalt ſichtbar auf Erden erſcheint, da geſchieht es, um im ſiegenden Kampfe mit den Mächten der Finſterniß und des Böſen, der moraliſchen Willenskraft in Wiederherſtellung und Erhaltung des Guten die Herrſchaft wieder zu erringen und zu ſichern. — Der Kampf mit dem Böſen beginnt mit der erſten Incernation Wiſchnu's als Kriſchna, welcher durch den Sieg des Guten über das Böſe verherrlicht wird.

III.

Der orientaliſche Pantheismus in ſeiner eigenſten Geſtalt als abſolute All-Eins- und Indifferenzlehre.

Wie überall, wo die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter den beiden Formen eines Syſtems der Emanation

und der Immanenz erſcheint, der Unterſchied zwiſchen beiden nicht zu verkennen iſt, ſo ſehen wir dieſelbe Verſchiedenheit auch insbeſondre deutlich und beſtimmt hervortreten in eben den beiden Formen, welche die námliche Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Religionsſyſtemen des Orients angenommen. Wir haben die Emanationslehre als die álteſte Form erkannt, dagegen werden wir den eigentlichen Pantheismus, mit Fr. Schlegel, Carl Ritter und andern, wohl für die jüngſte Form halten, und ihr daher erſt hier ihre Stelle anweiſen dürfen. Von dieſer vierten und letzten Stufe in den Formen der Religionsentwickelungen des alten Orients, dem eigentlichen Pantheismus, urtheilt Carl Ritter (in ſeiner Vorhalle Europáiſcher Vólkergeſchichten) mit Recht, daß dieſe Lehre nie eine Volksdenkart ſeyn konnte, ſondern nur das weit ſpátere, ſchon ausgeartete Werk menſchlichen Wiſſens und Witzes ſey, ein wiſſenſchaftlicher Unglaube, der auf demſelben Abwege des Materialiſten ſtehe, der im Naturdienſte befangen iſt, welcher die Werke (Geſchópfe alſo) ſtatt des Schópfers verehrt, indeß dieſer, der (eigentliche, ſtrenge) Pantheiſt, noch tiefer, nicht des Schópfers, ſondern ſein eigenes, des Menſchen Machwerk, zum Gótzen mache, den er verehrt. Wohl ſinkt der eigentliche Pantheiſt noch tiefer von der Verehrung des wahren Gottes herab. Denn das, was er zum Gótzen macht, den er ſtatt des hóchſten góttlichen Weſens über ihm, vergóttert und anbetet, iſt ſein eigenes Selbſt, ſeine Jchheit, die er, den Gott über ihm verláugnend, für Gott hált; oder es iſt wohl gar nur ein abſtracter, negativer Begriff, der Begriff der leeren, das wahrhaft-reale Seyn und Leben Gottes über der Natur, ja ſelbſt ſein eigenes Seyn und Leben in Nichts auflóſenden Jndifferenz, den er an die Stelle des Góttlichen ſetzt. —

Dieſe gehaltloſe Lehre des eigentlichen Pantheismus kann darum aber auch eben ſo wenig und noch weniger für ein Syſtem der reinen Vernunftreligion, als für ein Syſtem der Naturreligion gelten. — Der

Digitized by Google

Grundbegriff dieſer Lehre, daß Alles Eins ſey, in der abſtracten und negativen Bedeutung dieſer All=Einheit, als abſoluter Einerleyheit und Indifferenz, iſt mehr nicht als das Product des, von allem Poſitiven und Realen abſtrahirenden, Verſtandes, vor deſſen Abſtraction ſich Alles Leben und Seyn in das leere Nichts auflöſt.

Als eine ſolche Lehre der abſoluten Indifferenz wird uns vornehmlich die eſoteriſche Lehre der neuen Buddhiſten beſchrieben, deren Urheber, dem Fo der Chineſen, die Behauptung zugeſchrieben wird: das Erſte und Letzte ſey das Leere, oder das Nichts; und es beſtehe die eigenthümliche Eſſenz dieſes Weſens der Weſen darin, daß es nichts wirke, nichts denke, nichts begehre, darſtellend eine reine Subſtanz ohne allen Wandel.

Als ein noch älteres und ganz reines Syſtem des Pantheismus wird uns von Fr. Schlegel dasjenige genannt, welches in der merkwürdigen Zahlenphiloſophie der Chineſen enthalten iſt, ſo wie dieſelbe in dem alten Y—king, dem Buche von der Einheit, vorgetragen wird. Nach dieſer Lehre löſet ſich allerdings alles in ein gehaltloſes Zahlenſpiel auf. Das große Eins, Tao (Vernunft) genannt, erzeugt das Eins, wie dieſes die Zwei, und dieſe die Drei erzeugte. — Dieſes große Eins, auch Toi—ki, der große Gipfel genannt, iſt nun dasjenige, von dem alles ausgeht, wo aber auch alles Unterſcheiden und Beſtimmen aufhört; dieſes All=Eine alſo zu denken als die abſolute Indifferenz, oder als das Weder—Noch. — Nach der Beſchreibung, die uns Friedrich Schlegel von dieſer alten, aus dem Y—king zu ſchöpfenden Zahlenphiloſophie der Chineſen gibt, wird das große Eins in zwei entgegengeſetzte Grundweſen zertheilt, aus deren mannichfachen Verbindungen und Zuſammenſetzungen alles beſteht, nach einem feſten Mechanismus und blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird.

Die beiden Grundweſen oder Grundkräfte, in welche das große Eins zertheilt wird, und aus deren einfachen und verdoppelten Combinationen das ganze Syſtem

Digitized by Google

dieſer Zahlenſymbolik fortſchreitend ſich bildet, beſtehen aus einem Poſitiven und einem Negativen. Das Poſitive, Yang genannt, wird bezeichnet in dieſem Syſtem als das Vollkommene, Männliche, Thätige, nach de Guignes als Licht und Bewegung: das Negative, Yn, als das Unvollkommene, Weibliche, Leidende, und im Gegenſatze mit Licht und Bewegung, als Finſterniß und Ruhe. Da dieſes Syſtem einer Zahlenſymbolik alles aus den mannichfachen, einfachen und verdoppelten Combinationen des Yang und Yn entſtehen und beſtehen läßt: ſo löſet ſich hier allerdings alles in ein bloßes, nach einem feſten Mechanismus und nach blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird, fortſchreitendes Combinationsſpiel mit Zahlen auf, wonach denn freilich, philoſophiſch ausgeſprochen, alle ſcheinbare Individualität nur zu einer Verſchiedenheit des Grades und der Zuſammenſetzung gemacht wird.

Dieſe alte orientaliſche All-Einslehre iſt demnach ein Pantheismus in dualiſtiſcher Form durch den Begriff einer Duplicität von Grundweſen und Grundkräften in dem abſoluten All-Einen. Dieſe dualiſtiſche Form weiſet unverkennbar auf ihren Urſprung aus dem Dualismus hin, durch eine ſpätere Umdeutung und Ausartung deſſelben. Denn ſobald die Lehre von den zwei Principien nicht mehr Religion, ſondern Syſtem war, konnte, nach Fr. Schlegels Bemerkung, der Gedanke, die beiden Grundkräfte, in ein Höheres zu vereinigen und aufzulöſen, kaum ausbleiben.

Aber auch die Vedanta-Lehre, als deren Urheber Vyaſa genannt wird, und die in dem, dieſem Sammler der Vedas zugeſchriebenen berühmten Lehrgedichte Bhagavat Gita, einer Hauptquelle der Indiſchen Religionsphiloſophie, herrſcht, zeigt ſich uns unter dem Charakter eines reinen, vollkommenen Pantheismus. Woher denn nun dieſer Pantheismus in derjenigen eigenthümlichen Geſtalt, welche die Vedantalehre ihm gegeben? — Gewiß deutet der Name der Lehre ſowohl

Digitized by Google

als der Name ihres Verfaſſers, der zugleich für den Sammler der Vedas und für den Lehrer des Jaiminis gehalten wird, ſo beſtimmt darauf hin, daß die Quelle, woraus dieſe Lehre gefloſſen iſt, keine andere ſey, als die Vedas ſelbſt. Wie wir demnach den Urſprung jenes alten Chineſiſchen Syſtems des Pantheismus in einer ſpätern Umdeutung und Ausartung der alten perſiſchen Lehre von den zwei Principien finden konnten: ſo werden wir die Entſtehung des Pantheismus der Vedantalehre gleichfalls nur in einer Umdeutung des alten urſprünglichen, durch die Vedas geheiligten, indiſchen Syſtems der Emanation zu ſuchen haben. Und wie leicht war eine ſolche Umdeutung; — wie leicht der Uebergang von der Emanationslehre zu einem reinen vollkommenen Pantheismus, als abſoluter All-Eins- und Indifferenzlehre. Den Punct dieſes Ueberganges fand die Speculation in den Ausſprüchen und Aeußerungen über Gott und deſſen Verhältniß zur Welt, die ſo leicht und ungezwungen auch im Sinne des eigentlichen Pantheismus ſich deuten ließen, ja ſogar die conſequente Speculation zu der ſtreng pantheiſtiſchen Lehre, das im Grunde Alles Eins, alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltweſen dagegen Nichts ſey, unvermeidlich hinzuführen ſchienen.

Die Welt iſt Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. Das iſt die Grundlehre der Vedas, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend. Aber dieſe Welt, als Form von Brahm, was iſt ſie, beim Licht der Wahrheit betrachtet, anders, als eine Welt bloßer Erſcheinungen oder vielmehr nur des bloßer Scheins und der Täuſchung! Denn was bloße Form von Brahm iſt, das iſt alles eitel und nichtig, unterworfen einem unaufhörlichen Wechſel des Entſtehens und Vergehens. Und der Grund von der Scheinexiſtenz dieſer vergänglichen Welt mannigfaltiger Formen liegt in der Maja, um derentwillen das All-Eine ewige und unwandelbare Weſen in vielen Formen erſcheint, in die es herausgegangen iſt. Dieſer Weltan-

ſicht zufolge löſet ſich demnach alles in Nichts auf und die ganze Lehre von der Schöpfung, von den zahlloſen Weltentwickelungen und Zerſtörungen und dem ewigen Kreislaufe der Dinge: von den Emanation derſelben aus Gott, und der Rückkehr zu ihrer Quelle, erſcheint hiernach als ein Gegenſtand der Täuſchung und des bloßen Scheines. Wer von dieſem Standpuncte aus die Welt der Formen betrachtet und ihre Scheinexiſtenz erkennt, erblickt alſo in Allem, was zur Welt gehört, nur Nichtiges und Unwahres. Alle Zweiheit und alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und der Wechſel ihrer Zuſtände, ihr Entſtehen und Leben, wie ihr Untergang und Tod — das Alles ſchwindet vor ſeinem Blicke als ein bloßer Schein dahin. Zu dieſer Höhe — dem Standpuncte der Erkenntniß des Wahren und allein Seyenden, außer welchem alles ein an ſich Nichts iſt, gelangt der Weiſe, welcher weiß, daß außer Atma nichts iſt, als nur Vergängliches und Nichtiges. Dieſer Weiſe, den die wechſelnden Zuſtände des Lebens, Exiſtenz und Geburt, Wachsthum und Altwerden, Abnehmen und Tod nicht faſſen, heftet ſich darum auch an nichts, hat nicht Furcht noch Freude; er iſt weder von irgend etwas geſchieden, noch mit irgend etwas verbunden; für ihn iſt nicht Tag noch Nacht nicht Ich noch Du, nichts als Atma, Brahm iſt ihm Alles. Gott wiſſend iſt er Gott; von der Menge gelöſt d. i. von der Welt gänzlich abgeſchieden und von den Täuſchungen der Maja befreit, iſt er mit der ewigen Einheit Eins geworden; er iſt Brahm ſchon in dieſem Körper, den er darum eben ſo gleichgültig verläßt, wie die Schlange die Haut abſtreift. Er hat mit Atma, Atma erlangt, und dieſer ſelbſt, mit dem er Eins geworden, zeigt ihm ſeine Geſtalt. — Die zu dieſer Höhe, zu welcher nicht jeder gelangt, ſich erhoben, das ſind, wie ſie im Oupnek'hat genannt werden, die Kiani oder Unitarier, die den Weg zu Brahm nicht erſt zu gehen haben, da ſie ſelbſt ſchon Brahm ſind.

Dieſelbe Lehre nun, welche als eine Lehre der ab-

Digitized by Google

ſoluten All-Einheit des Seyns und der abſoluten Indifferenz im Gegenſatz mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen, als eines täuſchenden Scheines, ohne Wahrheit und Weſenheit zu dem Standpuncte einer rein pantheiſtiſchen Weltanſicht führt und in dem Oupnek'hat die Wiſſenſchaft der Unification genannt wird, iſt nun eben die Lehre der Vedantaphiloſophie, wie ſie inſonderheit im Bhagavat-Gita als eine Lehre von der unwandelbaren ewigen Einheit- und von der Nichtigkeit und bloßen Scheinexiſtenz der geſammten Erſcheinungswelt, vorgetragen wird. Wir können hier unſre Leſer auf die vollſtändige und kritiſche, von A. W. v. Schlegel bearbeitete Ausgabe dieſes didaktiſchen Gedichts verweiſen. Aber auch ſchon die, von Fr. v. Schlegel (in ſeiner mehrerwähnten Schrift: über die Sprache und Weisheit der Indier) aus dieſem philoſophiſchen Geſpräche ausgehobenen, für die Philoſophie merkwürdigſten, Stücke ſind hinreichend, uns eine genügend klare und beſtimmte Anſicht von dem reinen und vollkommenen Pantheismus dieſer Vedantaphiloſophie zu gewähren. Wir bemerken hierzu noch dieſes: daß nach der Anſicht dieſer abſoluten All-Eins- und Indifferenzlehre, für welche alle Dualität, alle Vielheit und Differenz, wie aller Wechſel und Wandel der Formen des Endlichen in der Erſcheinung negirt und als an ſich nichtig aufgehoben iſt, auch damit zugleich der Gegenſatz und innere Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen vor dieſer Anſicht dahin ſchwindet, indem ja auch dieſer Gegenſatz, wie alle andere Gegenſätze, zu den an ſich nichtigen und vergänglichen Formen des Endlichen gehört, die in Beziehung auf die ewige und unwandelbare Einheit des allein Wahren und Seyenden als ein bloßer Schein, von ihm ſelber hervorgebracht, aus ihm entſtehen, und in ihm auch wieder vernichtet werden.

Mit Aufhebung des innern und realen Unterſchiedes zwiſchen dem Guten und dem Böſen, ſo wie überhaupt mit Aufhebung und Verläugnung der Individualität der einzelnen Weltweſen, ihres wirklichen Seyns

Digitized by Google

und Lebens aus Gott, und ihrer Rückkehr zu demſelben, als einer leeren, täuſchenden Erſcheinung, ſtellt ſich dieſer Pantheismus unter dieſer Form einer abſoluten All=Eins= und Indifferenzlehre in einen Widerſpruch mit jener alten indiſchen Lehre von der Emanation, ſo daß der Unterſchied zwiſchen beiden Syſtemen nicht zu verkennen iſt. Auf dieſe Verſchiedenheit wird insbeſondre auch ſehr entſchieden hingedeutet an einer merkwürdigen Stelle, die in dem Bhagavat Gita ſich findet, in welcher die alte, dem Emanationsſyſteme eigenthümlich angehörige Lehre der Vedas von den drei, nach den Stufengraden ihrer Vollkommenheit zu unterſcheidenden Welten, der Welt der Wahrheit, der Welt des Glanzes oder Scheines, und der Welt der Dunkelheit, geradezu als eine unwahre und trügliche Lehre verworfen wird, indem dieſe Dreiheit doch nichts weiter ſey, als eine Täuſchung und bloße Erſcheinung.

Hier iſt dieſe Stelle nach der Schlegelſchen metriſchen Ueberſetzung:

Welche Naturen nun wahrhaft,
ſcheinbar nur, oder finſter ſind,
Aus mir ſind, wiſſe, auch dieſe,
nicht ich in ihnen, ſie in mir.
Durch die Täuſchung nun dieſer
drei Eigenſchaften iſt ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich,
der über jenen, unwandelbar.
Göttlich iſt ſie, die Welten ſchafft,
meine Täuſchung, wird ſchwer beſiegt:
Aber die, welche mir folgen,
ſchreiten über die Täuſchung hin.

Eine andre von Schlegel angeführte Stelle, die jener zur Parallelſtelle dient, erklärt ſich zugleich ausdrücklich gegen die Vedas ſelbſt in Anſehung der in denſelben herrſchenden Anſicht von den drei Welten oder drei Eigenſchaften.

Die Vedas gehn auf drei Weſen;
Nicht von drei Weſen
ſey, o Freund!

Digitized by Google

Nicht zweifach, ſondern wahrhaft ſtets,
unbeſtrebt, geiſtig ſey!

Wenn Bhagavan, der hier als Lehrer des Ardſchun die Gottheit in der Perſon des Kriſchna repräſentirt, unter andern in jener zuerſt angeführten Stelle ſagt: „Aus mir ſind, wiſſe, auch dieſe (die drei Welten nämlich,) nicht ich in ihnen, ſie in mir:“ ſo iſt mit dieſer Vorſtellungsart das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz auf eine Art und in einem Sinne beſtimmt, wonach alle eigene Individualität und alles Fürſichbeſtehen der einzelnen Weltweſen völlig aufgehoben wird. Es findet hiernach überall durchaus keine Trennung des Endlichen vom Unendlichen ſtatt, alſo auch nicht durch Emanation. Die Welt iſt auf keine Weiſe von Gott geſchieden und verſchieden. Er iſt nicht in den Dingen, als ob ſie, aus ihm emanirt, etwas Eigenes für ſich Beſtehendes wären, vielmehr ſind ſie alle in ihm, und bleiben in ihm. Daß ſie aber alle in ihm nicht als etwas Reelles, ſondern als ein bloßer von ihm ſelbſt erzeugter Schein exiſtiren darüber belehrt uns eine andere Stelle wo es heißt.

„Göttlich iſt ſie, die
Welten ſchafft, meine Täuſchung,
wird ſchwer beſiegt;
Aber die, welche mir folgen,
ſchreiten über die Täuſchung hin.

Daſſelbe ſagt eine andre Stelle aus, die dieſer zur Parallelſtelle dient:

„Ungeboren, unwandelbar bin ich,
auch aller Weſen Herr;
Mein eigen Weſen beherrſchend, ent-
ſteh' ich durch den eigenen Schein.“

Der an dieſen Stellen dargelegten Vorſtellungsart zufolge iſt ſonach Gott ein Reales, wahrhaft Exiſtirendes, lediglich ſofern er von Seite ſeines ewigen und unwandelbaren abſolut Einen und identiſchen Weſens betrachtet wird; ſofern aber als die Totalität

der in ihm begriffenen einzelnen Weltweſen ihrer Veränderungen und ihres Lebens, nichts als ein Gegenſtand der Täuſchung und des Scheines; denn dieſe der Maja zuzuſchreibende Täuſchung iſt ja nur eine Wirkung der Weltſchaffenden Kraft Gottes die im Grunde und in der Wahrheit nichts Wirkliches außer ſich hervorbringt, ſondern in dem Hervorbringen, wie in dem Wiedervernichten der wechſelnden Formen in der Welt der Erſcheinungen, immer nur ein täuſchendes Spiel mit ihrem eigenen, von ihr ſelbſt erzeugten Scheine treibt.

Wer nun dieſes göttliche Entſtehn und Thun wohl erkennt nach der Wahrheit Grund (d. i. als eine blos täuſchende Erſcheinung) und nur an dem Einen ſtets feſthält, der geht, nach der Verheißung derſelben Lehre, als frommer, Gotterfüllt, wieder in Gottes Weſen ein; oder vielmehr er hat, mit Gott die Einung vollendend, indem er überall nur Gott und Alles in Gott erblickt, das Weſen Gottes ſchon erreicht, und damit zugleich die höchſte geiſtige Ruhe, die in Gott iſt.

Ein ſolcher gehört demnach zu den Kianis oder Unitariern, welche nicht meditiren über Wiſſenſchaft und äußere Werke; die alles Verlangen im Herzen ausrotten, auftauchen aus dem Meere guter und böſer Werke, Wollen ablegen und Gedanken, und Brahm allein betrachten. Dieſen Unitariern, die allen Willen außen und innen in ſich ziehen und feſſeln, außer dem nach Gott; — die Gelüſte, Zorn, Kälte, Hitze, Freude, Trauer, Liebe und Stolz verlaſſen, verſchwindet dieſe Welt, und auch die des Paradieſes; ſie werden nicht kleiner oder größer durch Werke. Gott allein wiſſend und wollend, und wiſſend, daß außer Gott nichts iſt, ſind ſie Gott."

Dieſelbe theoretiſche und praktiſche Weisheitslehre, welche in den Vedas die Wiſſenſchaft der Unification genannt, und als die alte, von Brahm ſelbſt den alten Riſchis geoffenbarte Lehre geprieſen wird, finden wir nach allen ihren Grundzügen wieder in dem Pantheismus derjenigen Myſtiker und Theoſophen welche

Digitized by Google

zu der Muhammedaniſch-perſiſchen Secte der Sufi gehören. Die Quelle, woraus dieſe myſtiſchen und theoſophiſchen Pantheiſten die Grundlehren ihres Pantheismus geſchöpft haben, iſt daher wohl nicht zu verkennen. Jene alte Lehre, welche dieſe neuern Pantheiſten ſich angeeignet, iſt die nämliche, welche der gelehrte Jeſuit und erfahrne Miſſionair, der P. Coeur-Doux unter dem Namen des Syſtems der Adouitam, welches nur Ein Weſen anerkennt, als das eine von den beiden Hauptſyſtemen über die Welt und deren Urheber nennt, in welche ſich die gelehrten Brahmanen getheilt, welche entweder zu dieſem, oder zu dem ihm entgegengeſetzten Syſtem der Douitam, wonach es zwei Weſen (Gott und die Welt) gibt als dem herrſchendſten Syſtem, ſich bekennen. S. Oupnek'hat I. 418—421, woſelbſt die von dem erwähnten P. C. D. gegebene Beſchreibung des Syſtems der Adouitam zu finden iſt.

Um uns von der Uebereinſtimmung dieſer neuern mit jener alten pantheiſtiſchen Lehre der Unification zu überzeugen, dürfen wir nur die weſentlichen Hauptpuncte darlegen und zuſammenſtellen, die wir in dem, aus morgenländiſchen Quellen geſchöpften Werke finden, durch welches uns nur erſt noch neuerlichſt der gelehrte orientaliſche Alterthumsforſcher Dr. Prof. Tholuck, zu einer nähern Kenntniß dieſer muhammedaniſch pantheiſtiſchen Theoſophie der Perſiſchen Sufi geführt hat.

Daß nichts außer Gott ſey, das iſt auch der Grundgedanke der geheimen Lehre und Wiſſenſchaft der Sufi, als eine vortreffliche Lehre von ihnen geprieſen. Mit klaren und beſtimmten Worten wird dieſer Gedanke des Seyns und Weſens Gottes, als des Einen und einzigen Weſens und Seyns ausgeſprochen von Aſiſi in der Stelle, die Prof. Tholuck (Ssufismus S. 141) angeführt hat, und welche wir hier wörtlich herſetzen wollen:

„Noscat, cujus animus dubitationibus excruciatur, essentiam non esse nisi unam; nam Deus solus, qui occultus occultans, simulatque praesens est,

Digitized by Google

ille solus Egoitate dignus, cujus ad latus Dualitas nulla; nec Ego, nec Tu, nec Nos exsistit; siquidem, quum in Unitate distinctio nulla praebeatur, Ego, Nos, Tu et Ille idem sunt etc."

Eine Parallelſtelle von dieſer iſt die, wo derſelbe Aſiſi die nämliche Ueberzeugung ausſpricht und gegen die ſinnloſe, abſurde Behauptung derjenigen geltend macht; welche laut und ausdrücklich bekennen, daß ſie entweder Gott ſeyen, oder daß ihnen doch göttliche Ehre gebühre. Er vergleicht nämlich daſelbſt (S. 152. 153.) alles individuelle menſchliche Daſeyn mit einem bloßen, im Spiegel geſehenen Bilde einer Perſon, und mit einem leeren Wiederhalle von der, in dem weiten Gebiete des All einzig und allein exiſtirenden, Gottheit. Dieſe Vorſtellungsart war es nun aber, zu welcher ſich gewiſſe Unitarier (Uniti) bekannten, welche von ihrer, ſich ſelber beigelegten Göttlichkeit gewiß waren, nachdem ſie durch Annihilation und Abſorption ihres individuellen perſönlichen Seyns und Lebens ſich ganz in das Weſen der Gottheit verſenkt hatten. Für ſie gab es keine Dualität; — keine Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner endlicher Weſen, die alle ſich für gleich göttliche Weſen ausgeben möchten.

Wenn nun hiernach keinem andern Dinge, außer Gott, die Exiſtenz zukommt; in dem weiten Gebiete des Univerſums alſo nichts iſt außer Gott: was iſt denn dieſe Welt in der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer wechſelnden Daſeynsformen — was iſt und was kann ſie anders ſeyn. als ein bloßer täuſchender Schein ohne wahre Weſenheit und Exiſtenz? Nach der Weltanſicht des myſtiſchen Pantheismus der Sufi wird der Allheit der Dinge auch wirklich keine andere als eine blos metaphoriſche Weſenheit, die Weſenheit bloßer Bilder, beigelegt. Denn ſie iſt nichts als Täuſchung und Schein; ein bloßes, höchſt ergötzliches Spiel, welches auch nach der Lehre der Sufi, der Schöpfer der Welt der Dinge ſich ſelbſt macht, indem er ſpielend mit ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Wohlgefallen und nach

Digitized by Google

Belieben, die verſchiedenen Weſen, die nichts anders als ſeine eigenen Gedanken ſind, bald erzeugt, bald wieder vertilgt. Daß außer Gott nichts wahrhaft exiſtire, indem alle einzelne endliche Weſen ein an ſich Nichts ſeyen, darüber erklärt ſich derſelbe Aſiſi noch an mehrern andern (von Prof. Tholuck in der mehrgedachten Schrift angeführten) Stellen, in den Worten: „Suche in dieſem All der Dinge keine andere als eine bloße metaphoriſche Exiſtenz, d. i. die Exiſtenz bloßer Bilder; da ſie durchaus nichts weiter iſt, als ein eitles, zum Scherz getriebenes höchſt ergötzliches Spiel (ſ. Ssufismus S. 162.) Und auf eine eben ſo klare und unzweideutige Weiſe ſpricht dieſer berühmte Lehrer der Sufi, Aſiſi, ſeine Meinung und Anſicht von der Nichtigkeit und Unweſenheit der einzelnen endlichen Dinge und ihrer Geſammtheit aus, wenn er die imaginäre Allheit der Dinge, mit einem, in einem Kreiſel herum gedachten Puncte vergleicht, welcher durch ſein bloßes Herumdrehen im Kreiſe den Schein eines Kreiſes erzeugt, während er doch immer nur derſelbe Eine und einfache Punct bleibt. Wem es aber, ſetzt er hinzu, noch zweifelhaft ſcheinen ſollte, daß dieſe Allheit der Dinge nichts weiter ſey, als ein von der Einbildung erzeugter Betrug, der bedenke doch nur das Eine: ob denn wohl mit der Einheit zugleich eine Zweiheit exiſtiren könne. Darum muß, man auch annehmen, daß jene Vielheit und Mannigfaltigkeit durch das Chamäleon einer möglichen Welt (wie die Welt in Beziehung auf Gott zu nennen iſt) hervorgebrächt werde. Das, worauf die mannigfaltigen Bilder und Geſtalten aufgetragen und abgebildet ſind, iſt nach ſeiner Vorſtellungsart, das abſolut Privative, d. i. die abſolute Privation und Negation des göttlichen Weſens und Seyns, dieſem Einen Weſen und Seyn als das Unweſen und das Nichtſeyende entgegenſetzt. Wohin man nun ſich wenden möge, wird man entweder Materie oder verſchiedene Formen als Accidenzen der Materie erblickten. Da nun weder dem einen noch dem andern, weder der,

Digitized by Google

Materie als der Subſtanz, noch einem Accidenz derſelben, eine Realität zukommt; ſo kann man auch nicht läugnen, daß das alles eine bloßes Privatives ſey. Von dem Standpuncte der geheimnißvollen Wiſſenſchaft (nämlich der myſtiſchen Unification, als einer Wiſſenſchaft der abſoluten Einheit und Indifferenz) aus betrachtet, iſt demnach das ganze Weſen dieſer Welt, ſo bald man das Eine göttliche Weſen aufgehoben hat, nichts als eine bloße Privation (ein nihil privativum.) Da das Eine und alleinige Weſen zugleich die unendliche, alles Seyn und Weſen umfaſſende und in ſich vereinigende Fülle iſt: ſo iſt klar, daß alle Erſcheinungen, die ſich unſrer ſinnlichen Anſchauung darſtellen, nichts als bloße Phantasmen ſind, weſenloſe Bilder der bloßen Einbildung, die der Wirklichkeit ermangeln: und daß ſonach die Exiſtenz der geſammten Natur der Dinge nur eine metaphoriſche iſt, Alles nichts als ein eitles leeres Spielwerk. Nach der Vorſtellungsart deſſelben Aſiſi beruhet die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge lediglich auf den verſchiedenen Verhältniſſen, welche dieſe Dinge untereinander ſelbſt haben. Von dieſen Verhältniſſen abgeſehen ſind alle Dinge, an ſich betrachtet, Eines Weſens oder von gleicher Subſtanz, und werden darum auch, weil ſie alle Eines Weſens ſind, die Einheit Gottes anſchauen. Zu dieſem myſtiſchen Anſchauen gelangten ſchon hier im Leben die alle, welche durch Annihilation und Abſorption ihrer eigenen Individualität und Perſönlichkeit ihre menſchliche Natur in die göttliche umgewandelt wähnten. Durch die innigſte Einigung (per Unitionem) mit Gott Eines geworden, war für ihr Bewußtſeyn ihr Seyn und Leben in dem Seyn und Leben Gottes aufgegangen. Zum Ziel dieſer vollkommenen Einheit und Identität mit dem göttlichen Weſen führt der Weg, welchen der Sufi Aſiſi dem nach dieſem Ziele Strebenden anweiſet, und das Mittel der vollkommenen Vereinfachung der Seele (der Plotiniſchen ἅπλωσις welches er ihm in den Worten zur Befolgung empfiehlt; „Exuere eum oportet

sorditiem et squalorem forte ei adhaerentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem. His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias: cunctas uniuersim cogitationes abjice atque expelle; tum mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen." (nach Tholucks Ueberſetzung S. 89.) Nach Vertilgung nicht blos des Thieriſchen ſondern auch des Menſchlichen, d. i. aller menſchlichen Gedanken, Gefühle und Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechſel, und damit zugleich der Annihilation des ganzen individuellen und perſönlichen Bewußtſeyns ſelber, zu dem überſchwenglichen Bewußtſeyn der Einheit und Identität ihrer ſelbſt, als der Erkennenden, mit Gott als dem Erkannten, gelangt, konnten die Sufis ſich allerdings die Göttlichkeit beilegen, nachdem ſie erſt das Bewußtſeyn alles Wirklichen, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, und das Bewußtſeyn der Dinge außer ihnen, auszulöſchen verſucht hatten. — Im Sinne und Geiſte der als vortrefflich geprieſenen Lehre und Wiſſenſchaft der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, dürfte daher auch ein Sufi ſich rühmen: „Quum per unitatem amicus (puta; Deus) per unitatem sim; propter unitatem scio, me etiam materiem esse univessae rerum naturae;" und: — in aperto est, me esse amici Unitionem; inspicit ipsitas mea semet ipsam. Dieſes Selbſterkennen war eben kein anderes, als das unmittelbare, reine und einfache Erkennen der abſoluten Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten. Im Sinne und Geiſte deſſelben Princips ſind unter andern insbeſondre auch folgende Stellen, welche Tholuck aus dem claſſiſchen, von allen orientaliſchen Myſtikern und Sufis als ein kanoniſches Buch anerkannten Metsnewi des Dſchelaleddin angeführt. Es iſt daſelbſt einmahl von einem inbrünſtig Betenden die Rede, und es wird von demſelben verſichert:

Digitized by Google

„Qui ex intimis animi preces fundit, sibi oranti annuit ipse; annuit autem, imo vero ne orat quidem ipse, sed Deus est, qui preces cum fundit, tum accipit." (Ssufismus S. 155.) In einer andern Stelle deſſelben Buches wird die nämliche Behauptung wiederholt: „Tum misericordia motus lacrymas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakipi inchoavit. At enimvero qui ita orat, non orat ipse, sed pro ipso absorpto precatur Deus; ac dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces et optatis annuit. Wohl können wir bei ſolchen, die myſtiſch theoſophiſche Schwärmerei bis aufs höchſte getriebenen Aeußerungen mit Tholuck ausrufen: Quid potest abstrusius, quid audacius cogitari. — Gewiß laſſen dieſe, ſo wie mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der muhammedaniſchen Pantheiſten, alles hinter ſich, was europäiſche Pantheiſten im Geiſte ihres Princips geſagt haben. Lehren und Vorſtellungsarten des myſtiſchen Pantheismus der muhammedaniſch-perſiſchen Theoſophie treffen wir in Menge bei den Dichtern dieſer Secte an, in deren poetiſchen Darſtellungen derſelben Lehre, wie Prof. Bouterwek in ſeiner Religionsphiloſophie (Anm. d. S. 245) bemerkt, die ungeheuerſte Schwärmerei mit den tiefſten Gefühlen, den kühnſten und erhabenſten Ideen, und den ſchönſten Bildern ſich vereiniget, indem hier der poetiſche Ausdruck der Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und der aus dem Verſenken des Ich im Unendlichen (ex unione) geſchöpften Wolluſt, den Charakter der religiöſen Liebesſchwärmerei in dem üppigſten und glühendſten Colorit der Sinnlichkeit annimmt. — Wir können hier den Leſer auf die von H. Prof. Dr. Tholuck herausgegebene Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik verweiſen, in welcher man die Hauptlehren derſelben pantheiſtiſchen Theoſophie der morgenländiſchen Myſtiker im reizenden Gewande der Dichtkunſt dargeſtellt finden wird. Beſonders dienen zur Charakteriſtik dieſer

Digitized by Google

myſtiſchen Theoſophie die verſchiedenen daſelbſt vorkommenden Schilderungen und Beſchreibungen von der hohen Würde des Weiſen, in welchem das Bewußtſeyn ſeiner Identität mit Gott erwacht iſt. (S. 84—86;) von der Liebe Gottes zur Welt, und hinwiederum der Liebesſehnſucht des Menſchen zu Gott. (S. 86—88;) von der abſoluten Gleichheit aller Weſen, und dem blos relativen Unterſchiede des Guten und Böſen — von der Seligkeit, die im Untergange des Einzelnen in Gott liegt und dgl. m. — Vorzüglich charakteriſtiſch iſt die myſtiſch pantheiſtiſche Beſchreibung Gottes und ſeiner Thätigkeit, und die hiernach gebildete Welt- und Lebensanſicht, wie ſie daſelbſt in folgender Stelle (S. 87) gegeben wird:

„Doch nicht Nah' und Fern im Abſoluten iſt,
Ich und Ihr kein Gegenſatz im Urſeyn iſt!
Heil Dir Geiſt, der Du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib Du biſt, Heil Kühner Dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Urſeyn iſt,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt Du biſt!
Du und Ich und Ihr, die all' der Weltkreis faßt,
Schach zu ſpielen mit Dir ſelbſt, geſchaffen haſt.
Bis durchs Weltenall einſt nur die Einheit kreiſt,
Sucht Vernichtung jetzt im Anſchaun jeder Geiſt.

Beſonders merkwürdig iſt auch folgende, in demſelben Lehrgedichte gegebene Erklärung über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Wie Endliches vom Urſeyn ab ſich wandte? —
So fragt, wer noch die Wahrheit nicht erkannte.
Das Ein' iſt nie vom Andern los geweſen,
Das Endliche ein Phönix iſt, ohn' Weſen.
Der Namen viele ſtets zum Vorſchein kamen,
Doch einen nur benennen alle Namen.
Nie kann, was ewig iſt, je werden endlich,
Dann bleibts nicht ewig, dies iſt unabwendlich.
Nie Ewiges wird endlich, Endlichs ewig,
Durch dieß Geheimniß alle Räthſel löſ' ich,
Nur metaphoriſch' Seyn die Welt aufweiſet,
Ein Punct nur iſts, der ewig ringsum kreiſet.
Schwingſt einen Feuerpunct im Kreiſ' Du ringsum,

Digitized by Google

Dem Kreiſe gleich dreht ſich der eine Punct um.
An ſich iſt Endliches wie Ew'ges einfach,
Verhältniß nur iſt ſeiner Vielheit Urſach.
Chamäleon gleich Relativität iſt,
Darin der Grund der Mannigfaltigkeit iſt.
(S. 214 — 215)

In derſelben Tholuckſchen Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik ſind mehrere Stellen, vornehmlich aus des ſchon gedachten Dſchelaleddins Rumi's Lehrgedichte Metsnewi ausgezogen, welche die unzweideutigſten Aeußerungen und Ausſprüche über die abſolute Gleichheit des Guten und des Böſen, ſo wie überhaupt über die gleiche abſolute Vollkommenheit aller Dinge in der Welt enthalten. So ſpricht an einer Stelle der Dichter dem Pharao und dem Moſes den gleichen moraliſchen Werth zu, wann er von ihnen ſagt:

Nach dem Mark Pharo und Moſes Einer war
Nach dem Schein treu dieſer, jener untreu war. u. ſ. w.
(S. 96.)

Daß Gutes und Böſes Gott im Menſchen ſchaffe, ſagt auch Mahmud in ſeinem Lehrgedichte Gülſchen Ras mit folgenden ausdrücklichen Worten:

Metapher iſts, wenn man dir Handeln zuſchreibt,
Der Menſch mit ſeinem Handeln all nur Spiel treibt.
Dein Werk war ſchon, als du noch nicht entſproſſen,
Beſtimmte That für jeden ward beſchloſſen. u. ſ. w.
(Blüthenſammlung S. 212.)

Durch ein ſinnreiches Gleichniß wird endlich überhaupt die abſolute Gleichheit aller Weſen, deren Unterſchiede lediglich nur in einem relativen Gegenſatze des Abſoluten beſtehen, in dem Lehrgedichte Mesnewi auf folgende Weiſe erläutert:

Wiſſ': verſchieden alle Weſen alſo ſind,
Wie Buchſtaben A. bis Z. verſchieden ſind.
Einerſeits kein Stab iſt mit dem andern eins,
Andrerſeits ſind alleſammt die Staben eins.
Jetzt der Buchſtab' Einheit zeigt, jetzt Zwietracht an,
Jetzt man Scherz, jetzt Ernſt damit bezeichnen kann.
(S. 103.)

Dieſe und ähnliche Schilderungen und Beſchreibungen, welche in den proſaiſchen und poetiſchen Werken der perſiſchen Myſtiker von der Secte der Sufi vorkommen, laſſen den Urſprung dieſer ſpätern pantheiſtiſchen Theoſophie aus der Quelle des alten indiſchen Pantheismus nicht verkennen. Offenbar beruht die ganze Lehre auf dem im Oupnek'hat deutlich ausgeſprochenen Grundſatze des Syſtems der Unification: Wer Gott erkennt, der wird Gott. Aber daſſelbe Princip der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, ward doch von den Sufi nicht auf dieſelbe, ſondern auf ſehr verſchiedene Weiſe gedeutet: und aus dem verſchiedenen Sinne, in welchem ſie das nämliche Princip deuteten, mußten ſich daher auch ſehr verſchiedene Arten und Formen der pantheiſtiſchen Lehre bei ihnen entwickeln. In der Tholuckſchen Schrift Sſufismus werden drei beſondre Arten und Formen angeführt, in welchen ſich die Lehre des Pantheismus bei den Sufi ausgeſprochen. Dieſe beſondern Formen werden daſelbſt mit beſondern Namen bezeichnet, als: Syſteme der Indeation, (Infaßlichkeit Gottes,) der Unification (der Zuſammenbegreifung oder Zuſammenfaſſung in Eins), und der Union oder Unition (der Einung). Nach der Vorſtellungsart des Syſtems der Indeation hat Gott ſich in die Seelen der Sterblichen eingegoſſen oder denſelben einverleibt. Das Syſtem der Unification erklärt ſich für eine ſolche Vereinigung Gottes mit dem myſtiſchen Menſchen, wonach zwei Naturen oder Subſtanzen, die göttliche, und die menſchliche, zu Einer werden, ohne alle äußere Vermehrung oder Verminderung der einen oder der andern Subſtanz. Als eine dritte, von beiden Syſtemen, dem der Indeation und dem der Unification verſchiedene Lehre, wird nun noch diejenige genannt, zu welcher die ſo genannten Exiſtentiarier unter den Sufi ſich bekennen, welche behaupten: daß jedes einzelne Ding Gott ſey, und Gott hinwiederum jedes einzelne Ding. Alle dieſe

Digitized by Google

Lehren wurden, wie Prof. Tholuck erinnert, von der Schule der ächten Sufi insgeſammt verworfen, welche Schule das Syſtem der Unition für das allein wahre und gültige anerkannte.

Die mancherlei hier erwähnten Vorſtellungsarten und Anſichten beweiſen, wie auch in den Schulen dieſer orientaliſchen Pantheiſten die All-Einslehre verſchiedene Geſtalten angenommen. — Das Syſtem der Unification, wonach aus zwei Subſtanzen Eine wird, ſcheint nach Prof. Tholucks Meinung diejenige Art von Pantheismus zu bezeichnen, welche neuerlichſt von Baumgarten Cruſius der mathematiſche genannt worden iſt, den man auch den numeriſchen nennen könne. Wird unter dieſer Art von Pantheismus die Lehre verſtanden, welche Gott aus der Zuſammenfaſſung oder Zuſammenbegreifung der Menſchen und der Dinge, d. i. aller einzelnen endlichen Naturen entſtehen und beſtehen läßt: ſo kann man allerdings wohl den Polytheismus für den leiblichen Bruder eines Pantheismus erklären, welcher immer nur ein Syſtem der Naturvergötterung und der Identification Gottes mit der Sinnenwelt iſt und bleibt, er mag nun entweder ſogar jedes einzelne endliche Ding Gott gleich ſetzen, oder auch nur alle einzelne endliche Dinge zuſammen genommen, Gott ausmachen laſſen. Zu der erſten roheſten und niedrigſten Vorſtellungsart hätte ſich nach der gegebenen Beſchreibung, die Schule der Exiſtenziarier bekannt, mit ihrer polytheiſtiſchen Lehre, daß jedes einzelne Ding Gott, und Gott jedes einzelne Ding ſey.

Dieſem materialiſtiſchen Pantheismus, welcher die objective Realität und Exiſtenz der Sinnenwelt vorausſetzte, indem er dieſelbe im Einzelnen oder im Ganzen vergötterte, ſtellte ſich, als ein idealiſtiſcher Pantheismus, die Lehre derjenigen Sufi entgegen, welche der geſammten Sinnenwelt keine wahre, ſondern eine bloße Scheinexiſtenz zugeſtehen möchten. Denn es exiſtirt nach der idealiſtiſch pantheiſtiſchen Welt-

anſicht dieſer ächten Sufi nichts außer Gott: die Welt der Dinge exiſtirt vielmehr nur in ihm; als ein Gedanke deſſelben. Nur durch einen äußern, täuſchenden Schein ſchweben uns die Bilder der Dinge, als äußere Dinge, vor. Aber ſie exiſtiren in der That und Wahrheit nicht als äußere Dinge, und als etwas von dem Seyn und Leben Gottes Getrenntes und Abgeſondertes: denn ſie exiſtiren ja nur als Ideen in Gott, und ſind ſonach von ſeinem Weſen und Seyn nicht zu trennen. In dieſem idealiſtiſchen Syſtem der Immanenz, als einem Syſtem des Begriffenſeyns der Dinge, nicht als äußerer materieller Subſtanzen, ſondern als Ideen in Gott, oder als bloßer, durch ſeine ſpielende Thätigkeit bald erzeugter bald wiederum vernichteter Formen, ſind alle einzelne Weltweſen nicht verſchieden und geſchieden von Gott, durch deſſen nach Außen hin wirkende Thätigkeit allein der täuſchende Schein einer materiellen Welt und ihrer verſchiedenen körperlichen Formen hervorgebracht wird.

Dieſer idealiſtiſchen Weltanſicht zufolge iſt ſonach die göttliche Imagination in ihrer ſpielenden Thätigkeit die Urſache der verſchiedenen Weltweſen, die, als bloße Gedanken des allein exiſtirenden göttlichen Weſens, nur eine vorüber gehende und blos ideale Wirklichkeit haben, ohne eigenes ſelbſtſtändiges Seyn und Weſen. Der Sſufiſche Theoſoph, als Unitarier, konnte daher auch ſagen: in der myſtiſchen Vereinigung mit Gott ſiehet man nichts; nicht die Geſtirne, und überall kein Weſen; da außer Gott Alles nichts als ein leerer Dunſt und Trug iſt. Der Unitarier, deſſen Selbſt- und Weltbewußtſeyn in dem reinen Gottesbewußtſeyn aufgelöſt war, ſahe Alles nur in Gott als Ideen deſſelben, die als ſolche von dem, in welchem ſie ſind, nicht verſchieden und getrennt ſind.

Daß dieſer idealiſtiſche Pantheismus eine All-Einheits und Immanenzlehre im ſtrengen Sinne, im Gegenſatze mit jeder eigentlichen Emanationslehre ſey, leuchtet wohl klar genug in die Augen. Nach der

Digitized by Google

Grundanſicht dieſes idealiſtiſchen Pantheismus kann das Verhältniß der Welt zu Gott kein anderes ſeyn, als ein Verhältniß der Immanenz. Gott iſt die Subſtanz der Welt, als das Eine und einzige ſelbſtſtändige Weſen und Seyn; die Welt iſt die Form von Gott, d. i. nach der idealiſtiſchen Bedeutung dieſes Immanenzſyſtems, das in einem unaufhörlichen Wechſel begriffene All ſeiner Ideen, die als die Schöpfungen ſeiner ſpielenden Thätigkeit, keine bleibende und ſelbſtſtändige, ſondern nur eine vorübergehende und idealiſche Wirklichkeit haben.

Wie nun, nach dieſer idealiſtiſchen Lehre der Immanenz, den einzelnen Weltweſen, als bloßen idealiſchen Repräſentationen der Gottheit, kein eigenes Seyn und Beſtehen zukommt: ſo können auch die Handlungen ſolcher unſelbſtſtändigen und unperſönlichen Weſen, nicht eigentlich ihre Handlungen, ſondern nur die Handlungen ihres Schöpfers ſeyn, der, wie er Alles in Allem iſt, auch Alles in Allem bewirkt und vollbringt. — Zu dieſer fataliſtiſchen Lehre, welche alle individuelle Freiheit der Menſchen aufhebt, und dieſelben zu willenloſen Werkzeugen der göttlichen Willkühr macht, die nur in ſo fern frei zu nennen ſind, weil ſie, obgleich gezwungen, dem göttlichen Willen gemäß handeln, mußten ſich die Sufi bekennen, als zu einer, aus dem Grundgedanken und den Grundſätzen ihres ſtreng pantheiſtiſchen Syſtems der Immanenz, folgerecht fließenden Lehre. Ganz übereinſtimmend mit dem Sinne und Geiſte dieſer fataliſtiſchen Lehre lauten denn auch die verſchiedenen Ausſprüche ihrer Bekenner. So ſagt Aſiſi in der einen Stelle: (cod. ms. p. 53.) „Actiones nostrae metaphoricae sunt, quod eas tribuunt nobis, secundum profundiora doctrinae dictata, ludibrium est. Tu utique nihil agis, siquidem in te creantur opera tua; tu contra omnino ab agendo exemtus es" etc. Und in einer andern Stelle deſſelben Werkes (cod. ms. p. 54): „Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum quid

bonum? — Auf die Frage: Was das Böſe und das Gute ſey, wenn der Menſch keine einzige ſeiner Handlungen ſich ſelber zuſchreiben darf, ſondern von allen ſeinen Handlungen Gott, als den Urheber derſelben, anzuerkennen hat, gibt unter dieſer Vorausſetzung der alte indiſche, zum Syſtem einer abſoluten All-Eins- und Indifferenzlehre ſich geſtaltende Pantheismus die (im Oupnek'hat Tom II. p. 333 u. 337. zu findende) Antwort: Deus est bonum et malum, complectitur contraria omnia etc; desgleichen: „Apud sapientes, qui unitatem suam cum Deo cognoverunt: malum et bonum Deus fit." Dieſelbe Antwort konnte und mußte auch für die theoſophiſchen Pantheiſten der Sufi, die als Unitarier zu demſelben Syſtem der myſtiſchen Union oder Unition ſich bekannten, vollkommen befriedigend ſeyn. „Quicunque sprevit — ſagt daher auch Aſiſi (in einer Stelle des cod. ms. p. 52.) — in sua essentia manere, ejus essentia in reliquum nec bona nec mala est." Und beim Attar heißt es (cod. ms. p. 68.) Simulac pedem protulisti in absorptionem tui, nec Existentia remanet nec bonum, nec malum." (Vgl. die in Tholuck's Sſufismus über dieſen Punct ausgezogenen Stellen, namentlich S. 248. 249. 256. u. dgl. m. —)

Nach allen dieſen und andern, damit genau übereinſtimmenden Aeußerungen und Ausſprüchen iſt aller reelle Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen aufgehoben. Es gibt keinen ſolchen Unterſchied in keiner Bedeutung und Beziehung. Nicht in Beziehung auf den Menſchen; der ja weder gut noch böſe handelt, weil er überall nicht handelt, ſondern Gott allein in ihm und durch ihn wirkt. Aber auch nicht in Beziehung auf Gott ſelbſt, für den jener anſcheinende Unterſchied alle Bedeutung und Gültigkeit verliert, da er alle Gegenſätze befaßt, die alle in ihm in einer abſoluten Indifferenz ſich auflöſen. Wie im Oupnek'hat dieſe Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen Gut und Böſe in der abſoluten Indifferenz, in

den Worten ausgedrückt iſt: „Peccatum quod Satanas hominis est: ipsum est Atma et divina existentia: ſo iſt auch der nämliche Gedanke von der abſoluten Indifferenz des Guten und des Böſen in Bezug auf Gott ſelber auf eine ähnliche Weiſe in den Ausſprüchen des Aſiſi enthalten: „Vide'n quam mire mundus confusus est; angelus in daemone, et daemon vicissim in angelo; — und: Vide Deum in veste Dei et agnosce Deum! In malo autem Deus actio fit diaboli."

Die in dieſen Ausſprüchen ſo klar und unzweideutig ausgeſprochene Lehre von der abſoluten Gleichgültigkeit göttlicher und menſchlicher Handlungen, in dem aller Unterſchied des Guten und des Böſen nichts als ein bloßer Wahn und nichtiger Schein ſey, war nun allerdings eine conſequente Folge von dem Syſtem der Emanation in dem beſtimmten Sinne, in welchem dieſes Syſtem von den idealiſtiſchen Pantheiſten der Sufi gedeutet wurde. Iſt nämlich die Welt nichts als ein Gedanke Gottes, und ſind die mannigfaltigen einzelnen Weltweſen nichts als Gedanken durch die göttliche Imagination producirt: ſo muß auch allen ein gleicher Werth und eine gleiche Vollkommenheit zukommen. Denn wie könnte ein Gedanke Gottes für ſchlechter gehalten werden, als der andre. Alles, was aus Gott und in Gott iſt, als ein Gedanke deſſelben, hat demnach gleiche Realität. Nur das Unreelle, Nichtexiſtirende — die bloße Privation — iſt außer Gott, und demſelben entgegengeſetzt; wie das Negative dem Poſitiven, das Unweſen dem Weſen, der Schatten dem Lichte. — —

So wurde in dieſem idealiſtiſch pantheiſtiſchen Syſtem der Immanenz der einzelnen mannigfaltigen Weltweſen, als Gedanken Gottes, das Räthſel des Daſeyns des Böſen gelöſt durch völlige Aufhebung und Vernichtung des Gegenſatzes zwiſchen dem Guten und dem Böſen.

Wie ganz anders lautete die Löſung deſſelben

Digitized by Google

Räthſels in der Emanationslehre des älteſten indiſchen Religionsſyſtems des Brahmaismus. In abwärts ſteigenden Stufengraden von Vollkommenheit, dem Geſetze der Deſcendenz gemäß, läßt dieſe Lehre aus Gottes Subſtanz die Welt der Dinge hervorgehen, die daher von Stufe zu Stufe immer ſchlechter und unvollkommener wird, und immer tiefer zum Verderben herabſinkt, je weiter ſie ſich von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit entfernt hat.

Dieſe erſte und älteſte, indiſche Emanationslehre iſt nun auch die Stammutter aller der ſpätern Emanationsſyſteme geworden, welche den Urſprung der wirklichen Welt der Dinge aus Gott, entweder durch eine ſtufenweiſe allmälige Trennung von dem Unendlichen; oder auch durch einen Abfall von Gott zu erklären ſuchten. In dem Emanationsſyſtem des Kabbalismus, des Gnoſticismus und des alexandriniſchen Neuplatonismus iſt die Nachbildung der alten indiſchen Emanationslehre in den Grundzügen ihres idealiſtiſchen Charakters nicht zu verkennen. Sie alle haben mit dieſer älteſten Emanationslehre die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. In welchen Puncten ſie von derſelben abweichen, und durch welche Eigenthümlichkeiten ſich jede dieſer ſpäteren nachgebildeten Emanationslehren von den andern unterſcheidet, das wird ſich aus der nunmehr folgenden Darſtellung derſelben ergeben.

Zweite Abtheilung.

Der orientaliſche Pantheismus in den Emanationsſyſtemen der Kabbaliſtiſchen, Gnoſtiſchen und der Alexandriniſch-neuplatoniſchen Philoſophie.

Daß diejenigen Emanationsſyſteme, welche vornehmlich in der Periode kurz vor und nach Chriſti Ge-

burt zum Vorſchein kommen; um die nämliche Zeit alſo, in welcher durch verſchiedene politiſche Weltbegebenheiten die Verbreitung orientaliſcher Denkart und Philoſophie war befördert worden, ihre Entſtehung und Ausbildung einer gemeinſchaftlichen Quelle verdanken, das läßt ſich ohne Zweifel aus der genauen Verwandtſchaft ſchließen, die wir in Anſehung der Hauptlehren von Gott und der Welt unter ihnen antreffen. Wir haben dieſe Quelle in den älteſten, uns nunmehr bekannter gewordenen orientaliſchen Religionsphiloſophien entdeckt und nachgewieſen, und damit zugleich den Schlüſſel zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der gedachten Syſteme gefunden.

Ausgehend alſo von der Vorausſetzung ihrer orientaliſchen Abkunft, die ſich durch Vergleichung dieſer ſpäter entſtandenen Emanationslehren mit der älteſten indiſchen, und der, aus dieſer Vergleichung zu gewinnenden, Einſicht in die genaue Verwandtſchaft der erſtern mit den letztern, zur Genüge rechtfertigen wird, wenden wir uns zuerſt an dasjenige Emanationsſyſtem, welches ſeine Abkunft aus jenem alten indiſchen am deutlichſten verräth. Dieſes iſt die Emanationslehre der Kabbala in derjenigen Geſtalt, in welcher ſie der alten indiſchen am nächſten kommt, und daher auch wohl als ein Product der älteſten Denk- und Vorſtellungsart der Kabbaliſten, der ſpäteren Ausbildung, welche Spuren von Zuſätzen und Modificationen aus der Neuplatoniſchen Schule enthält, vorausgegangen iſt. Es läßt ſich freilich über das Alter des urſprünglichen Kabbalismus etwas hiſtoriſch Gewiſſes nicht ausmitteln, indem die Lehren dieſes Syſtems einer transſcendenten, ſchwärmeriſchen Hyperphyſik von den Kabbaliſten für unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte göttliche Wahrheiten ausgegeben wurden, deren Urſprung ſie darum auch in ein geheimnißvolles Dunkel hüllten. Daß jedoch die Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott, wie ſie ſich in den älteſten Schriften der Kabbaliſten, namentlich den Soharischen Büchern findet, keines-

Digitized by Google

weges aus irgend einer griechiſchen, auch nicht der Alexandriniſchen Philoſophie, ſondern aus einem Syſtem des alten Orients abſtamme, in welchem man gleichſam die aborigines, oder Urbegriffe der Menſchen von Gott und dem Urſprunge aller Dinge zu ſuchen habe, dieſes hat vor kurzem noch erſt der gelehrte und kritiſche orientaliſche Alterthumsforſcher Kleuker in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der kabbaliſtiſchen Emanationslehre, durch Vergleichung der Grundanſichten derſelben mit denen der alten orientaliſchen, außer Zweifel geſetzt. —

Folgende kurze, aus der gedachten Kleukerſchen Schrift genommene Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte des Kabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems, wird uns über die Abkunft deſſelben von der alten indiſchen Emanationslehre, dieſer gemeinſchaftlichen Stammmutter aller der ſpätern unter einander verwandten Syſteme von derſelben Art, keinen Zweifel übrig laſſen

I.

Die Emanationslehre des Kabbalismus.

Das Grundprincip, von welchem die kabbaliſtiſche Speculation ausgeht, und worauf dieſelbe ihr ganzes Syſtem der Emanation gründet, iſt die Idee eines nothwendigen und ewigen urſprünglichen Seyns. In dieſem abſolut Einen und einzigen Urſeyn erkennt die kabbaliſtiſche Lehre die Urquelle alles Wirklichen, nennt dieſes Urweſen den Alten der Alten (senior seniorum,) und legt ihm die Eigenſchaften der abſoluten Einheit und abſoluten Unendlichkeit, dem Raume und der Zeit nach, bey. Und weil ohne dieſes urſprünglich Seyende und Reale nichts ſeyn und werden kann; ſo iſt dieſes, mit dem Namen Gottes bezeichnete Urweſen, auch das Weſen aller Weſen zu nennen. Dieſes Weſen aller Weſen iſt das abſolut Eine Ideal- und Realprincip aller Dinge, ihrer Möglichkeit ſowohl, als ihrem wirklichen Daſeyn nach. Vor ſeiner Offen-

Digitized by Google

barung durch die Schöpfung, in dem urſprünglichen Zuſtande ſeiner Verborgenheit, iſt nämlich Gott das Princip aller Dinge, als der Grund ihrer Möglichkeit, in dem ſie alle urſprünglich in ſeinem vollkommenſten Verſtande, als Gedanken ſeiner ewigen Weisheit, begriffen ſind. Mit dem Heraustreten aus dem urſprünglichen Zuſtande ſeiner Verborgenheit iſt das Weſen aller Weſen, als der durch die Schöpfung ſich geoffenbarte Gott, die Urſache der Wirklichkeit der Welt der Dinge geworden, die ihr Daſeyn ſeiner dreifachen Urkraft, der Licht= der Geiſtes= und der Lebenskraft, verdanken. Von Seiten ſeiner, in dieſer dreifachen Beziehung zu betrachtenden Kraft, iſt das Weſen aller Weſen unter dem dreifachen Geſichtspuncte des Urlichtes, des Urgeiſtes und des Urlebens zu denken, und demnach als die Urquelle, woraus alles Licht, ſo wie alles Geiſtige und Lebendige in der Welt emanirt iſt. Denn als der, vor der Schöpfung der Welt verborgene Gott, im erſten Momente ſeiner Offenbarung ſein verſchloſſenes Auge öffnete — wie die kabbaliſtiſche Bilderſprache ſich ausdrückt — ſtrömte aus der Licht= der Geiſtes= und der Lebenskraft ſeines offenen Auges Licht und Geiſt und Leben für Alles aus. Die Schöpfung iſt ſonach eine Offenbarung der an ſich verborgenen Gottheit; eine Ausſtrömung und Fortleitung der Urkräfte des Unendlichen in ihrer dreifachen Form, als Licht= als Geiſtes= und als Lebenskraft, zu ſtufenweiſer Mittheilung in unendlichen Graden.

Die erſte Handlung der ſich offenbarenden Gottheit — des Unbegreiflichen, der vor aller Schöpfung war, und auch durch ſie keine Veränderung erleidet, da er nicht der Anfang, und die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über aller Natur iſt, von dem ſie ausgegangen — dieſe erſte Handlung, womit die Schöpfung begann, von den Kabbaliſten ein Reden genannt, war das erſte Ausſtrahlen ſeiner göttlichen Licht= Geiſtes= und Lebenskraft. Und dieſer urerſte Strahl, in welchen die zwiefache Ur= und Allkraft der

Digitized by Google

Zeugung und Empfängniß vereiniget iſt, der darum auch Vater und Mutter im höchſten Verſtande genannt wird (die Syntheſis des männlichen und weiblichen Princips) iſt der urweſentliche Grund und Anfang aller Wirklichkeit, das Princip, worauf das Weſen und die Form aller Dinge beruht. Denn durch dieſe zwiefache Urkraft, ohne welche überall nichts auch nur einen Augenblick beſtehen könnte, und die daher durch alle Welten geht, und das A und O derſelben iſt, entſtand die Erſtgebürt und Allform aller Weſen. — Dieſer Erſtgeborne Gottes iſt, in ſeiner Beziehung auf den Allerhöchſten und ewigen, von dem Er ausgegangen, ein vollkommenes Bild, und der vollkommene Abglanz deſſelben, als der Inhaber aller Gotteskräfte, (der Geſalbte des Höchſten und deſſen heiliger Schleier;) in ſeinem Verhältniße zur Welt betrachtet, das allumfaſſende Urbild aller Weſen, und der allereigentlichſte Schöpfer aller Dinge.

Wie nun durch die erſte und unmittelbare, nicht auf einzelne zähl- und nennbare Dinge oder Individuen, ſondern auf das Vollkommenſte und Allbegriffenſte gehende Handlung der, aus dem urſprünglichen Stande ihrer Verborgenheit herausgehenden und ſich offenbarenden Gottheit, das vollkommene Ebenbild derſelben und zugleich das Urbild und die Urform aller Weſen hervorging: ſo emanirte aus dieſem Erſtgebornen der Gottheit, das All der Welten und aller einzelnen Dinge in demſelben, indem die vom Urweſen ihm verliehene Gotteskraft, als die dreifache Urkraft des Lichts, des Geiſtes und des Lebens, in alle Grade des Lichts, in alle Stufen der Geiſter, und in alle Arten des Lebens ſich ausbreitete. Die Hauptſtufen der Eradiationen oder Offenbarungen dieſes Erſtgebornen (von der Kabbala der Urmenſch, Adam Kadmon genannt,) welcher durch jenen Urſtrahl mit dem Unendlichen, von dem er ausgegangen, innigſt verbunden bleibt, ſind bezeichnet durch vier auf einander folgende, dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordnete Welten. —

Digitized by Google

Die erſte und vollkommenſte dieſer Welten iſt die Welt des Ausflußes (Aziluth) die zweite, die Welt der Schöpfung (Briah,) die dritte, die Welt der Bildung (Iezirah) und die vierte, die Welt des Baues; (Asiah,) welche letztere als die niedrigſte, die ſichtbare oder Sinnenwelt iſt, bewohnt von materiellen, von der Materie ihrem Seyn und ihren Thätigkeiten nach abhängenden, Weſen.

Dieſe vier, dem Grade der Vollkommenheit nach verſchiedene, einander untergeordnete Welten, ſind in dreifacher Beziehung Emanationen des Erſtgebornen als des Schöpfers aller Dinge. Nämlich.

Erſtens: als vier Lichtſtufen oder Lichtgrade des Ausſtrahls ſeiner Glorie, welcher nach allen Seiten hin ſich verbreitet und durch alle Welten hindurch geht. — Zu dieſer Anſicht von den vier Welten, als Lichtwelten, gehört die, der kabbaliſtiſchen Licht-Emanation eigenthümliche Vorſtellungsart von zehn Sephiren d. i. zehn beſondern Lichtquellen, die durch alle vier Welten gehen, und in einer jeden ganz, wiewohl in immer abnehmenden Graden des Lichts ſich finden. Von dieſen Sephiren bilden die drei oberſten, ganz intellectuellen, die Krone oder das Haupt des Erſtgebornen, und enthalten die drei Urkräfte deſſelben, die ſieben untern hingegen ſind ſeine Glieder und Attribute. Von den vier Lichtwelten ſelbſt, ſeinem innern und äußern Gewande, iſt es die Welt des Ausfluſſes, dieſe höchſte oder innerſte, welche als unmittelbare Glorie ihn zunächſt umgiebt, und von den übrigen eingeſchloſſen wird. Denn immer wird das Höhere von dem nächſtfolgenden Niedern umkleidet, ſo daß der durch alle Welten dringende Strahl des Lichtes aller Lichter, wie der Erſtgeborne auch genannt wird, ſelbſt noch die tiefſte und äußerſte Welt durchſchimmert.

Zweitens: betrachtet die kabbaliſtiſche Emanationslehre dieſe vier Lichtwelten zugleich als vier Geiſterwelten, oder als vier Syſteme geiſtiger, von Stufe zu Stufe immer gröbere Bekleidung annehmender We-

Digitized by Google

ſen und Kräfte, die insgeſammt von dem göttlichen Allgeiſte abſtammen, mit welchem der Erſtgeborne geſalbt oder begabt worden. Die Bewohner der oberſten Welt, welche die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten enthält, aber ihre Mängel ausſchließt, ſind reine Geiſter; oder nicht ſowohl Geiſter von eigener Selbſtſtändigkeit, als vielmehr lauter reine göttliche Emanationen, ohne Subject und Vehikel, mit ihrem intelligiblen, geiſtigen Princip, dem Adam Kadmon, unmittelbar und auf das vollkommenſte vereiniget. Die zweite, aus der Aziluthiſchen emanirte Briahtiſche Welt, welche, da ſie die äußere hinzukommende Materie nicht vorausſetzt, vorzugsweiſe die erſchaffene genannt wird, iſt die Welt der geiſtigen Subſtanzen von geringerer Vollkommenheit, weil ſie nicht, wie jene, unmittelbar aus dem unendlichen Urgeiſte gefloſſen iſt. — Die Bewohner der dritten, aus der vorigen ausgefloßenen Jeziratbiſchen oder geformten Welt, ſind die Engel d. h. Geiſter, die an eine materielle Subſtanz gebunden, oder, in der Sprache der Kabbaliſten zu reden, von leuchtenden Körpern, den Geſtirnen, die ihnen zum Gewande und Vehikel der Wirkſamkeit dienen, als ihrem Aufenthalte bekleidet ſind, und von den Geiſtern diejenige Form erhalten haben, welche der Natur ihrer Vehikels angemeſſen iſt. In dieſen drei obern, obgleich dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordneten Welten, herrſchen doch lauter wohlgeordnete, in Liebe und reiner Harmonie vereinigte Geiſteskräfte. Aber in der vierten untern Welt, von den Kabbaliſten die Aſiahtiſche genannt, ſind die unreinen Geiſter anzutreffen, welche als die bloßen Hüllen und Rinden der göttlichen intellectuellen Emanationen, ihrem Seyn und ihrer Subſiſtenz, wie ihrem Vermögen und ihrer Wirkſamkeit nach, von der Materie abhängen, und deren Formen, darum, weil ſie in eine ausgedehnte, beſchränkte Materie verſenkt ſind, darin gleichſam gefangen und gebunden liegen, dem beſtändigen Wechſel der Veränderung, dem Entſtehen und

Digitized by Google

dem Untergange unterworfen ſind. In dieſer unterſten Welt, der Sinnenwelt, auf der letzten tiefſten Stufe, und der äußerſten Gränze der intellectuellen Emanationen des göttlichen Allgeiſtes und ſeiner Kraft, kommt nun erſt die **grobe** Materie zum Vorſchein, als ein äußerer Ueberzug, woraus die Körperwelt und der menſchliche Leib configurirt worden. Dieſe Materie hat zwar auch ihren Urſprung aus Gott, wie Alles überhaupt, und iſt von ihm ausgefloſſen; aber doch nicht auf eine **poſitive**, ſondern lediglich **privative** Weiſe, als eine bloße Privation aller aus dem höchſten Weſen emanirten Vollkommenheit, ein finſterer, lichtleerer und geiſtloſer Stoff, gleichſam die **Kohle** der göttlichen Subſtanz; — die **verdunkelte** Gottheit. —

Drittens: Ein dritter Geſichtspunct endlich, woraus die kabbaliſtiſche Emanationstheorie das Syſtem ihrer vier Welten betrachtet, iſt die Idee des **Lebens**, welches in eben ſo vielen Abſtufungen aus der Urquelle der göttlichen Lebenskraft entſprungen iſt. Wie alles Licht aus dem Urlichte, und alle vollkommene und unvollkommene, reine und unreine Intelligenzen, bis zum geringſten und niedrigſten Seelenweſen, das ſelbſt in den Staubkorn eingehüllt iſt, von dem Urgeiſte abſtammen, ſo entquillt auch alles Leben der Welten dem göttlichen Lebensquell. Dieſes Leben wird aber auch von Stufe zu Stufe immer unvollkommener und beſchränkter, je weiter es von ſeiner Urquelle und deren unmittelbaren göttlichen Sphäre, entfernt iſt, bis es ſich endlich in dem **Todten, Lebloſen** der Materie verliert, die in ihren harten Schlauben oder Rinden die edlen Lebenskräfte gefeſſelt und gefangen hält, die aber der Herr und König alles Lebens wieder zu erlöſen, zu läutern und zu ſich zu ſammeln, und dergeſtalt das Lebendige dem Todten, als dem, allem Leben feindſeligen und böſen Princip, wieder zu entreißen ſucht.

Digitized by Google

Dieſes ganze Syſtem der vier Welten iſt im ſtrengſten und vollkommenſten Sinne ein Syſtem, in welchem Alles, vom höchſten bis zum Niedrigſten, von dem erſten Erſchaffenen, dem vollkommenen Ebenbilde und Abglanze des Ewigen, bis zu deſſen niedrigſtem Geſchöpfe und Educte, dem geringſten Staubkorne herab, ſeine beſtimmte natürliche d. h. dem Syſtem allein angemeſſene Stelle und unverrückte Verbindung und Verkettung mit dem ganzen All der Dinge hat. Es kann das Untere und Niedere zwar in ſeiner Art erhoben, aber keineswegs verrückt werden. — Unter ſich ſelbſt ſtehen dieſe vier, zur abſoluten Einheit und Totalität eines Syſtems vereinigte Welten in dem Verhältniße der Dependenz und Subordination; ſo jedoch, daß jede nächſtfolgende Welt nur ein unvollkommneres Eben- und Abbild von der ihr zunächſt vorangehenden und aus ihr emanirten vollkommnern Welt iſt. Denn alles in Einer Welt vorhandene wird auch in den übrigen allen angetroffen, ſo daß im Grunde nur ein gradueller Unterſchied — nur ein plus und minus von der Fülle der Realität und Vollkommenheit bis zur gänzlichen Leere und Privation derſelben, zwiſchen ihnen allen ſtatt findet. Und wie dieſe vier Welten unter ſich ſelbſt in genauem und durchgängigem Zuſammenhange ſtehen, und ein geſchloſſenes Syſtem bilden: ſo hat auch das Ganze derſelben eine nothwendige Beziehung auf das urerſte Princip, und iſt mit demſelben auf das innigſte zur Einheit verbunden. Dem Syſteme zufolge ſteht die Welt nach ihrer vierfachen Abſtufung zu ihrem oberſten Princip in dem doppelten Verhältniße der Dependenz und zugleich der Immanenz. — Der Dependenz: ſofern Alles von Ihm kommt, dem Vater des Lichts, und dem ewigen und urſprünglichen Quell aller Geiſtes- und Lebenskräfte; — Alles durch Ihn beſteht und durch Ihn zuſammenhängt. Aber auch zugleich in dem Verhältniße der Inhärenz oder Immanenz; ſofern die Welt als die immanente Wirkung Gottes, und Alles als ein Ausfluß aus ihm zu

Digitized by Google

betrachten iſt, wodurch derſelbe ſeine göttlichen Attribute und Kräfte nach allen Arten, Stufen und Gradationen offenbart hat. In der erſtern Beziehung unterſcheidet die Kabbala ſcharf und beſtimmt das ungewordene, ewige Urweſen und Urſeyn von allem abgeleiteten, creatürlichen Seyn und Weſen nach Ihm, und aus Ihm erſt hervorgegangen, den Erſtgebornen ſelbſt, als den Sohn von dem Vater nicht ausgenommen — Gott iſt, nach dieſem genetiſchen Verhältniße betrachtet, nichts von allem was Namen hat und zur Welt gehört; unterſchieden von ſeinen Bildungen, allen Offenbarungen ſeiner höchſten Gotteskraft, vor denen Er ſelbſt, der Ewige und Unveränderliche war. Denn Er ſelbſt iſt nicht der Anfang und die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über der Natur. — In der letztern Beziehung — der Beziehung des Urweſens zur Welt, als ihres immanenten Grundes — ſpricht nichts deſto weniger die Kabbala die Einheit Gottes und der Welt mit ausdrücklichen Worten und auf eine unzweideutige Weiſe aus, wenn ſie den Urerſten (den Senior Seniorum oder Senior Sanctissimus) mit dem Namen Enſoph bezeichnet und von Ihm lehrt: daß Er allein Alles ſey, in ſeinem geoffenbarten ſowohl als nicht geoffenbarten Stande; — daß alle Formen der Dinge Ihm anhängen, wie Er ſelbſt Allen anhängt; — daß ſie alle in ihm verborgen liegen, und auch nicht von ihm getrennt werden. Die Welt in ihrer Weſentlichkeit d. h. die Dinge dem poſitiven Grunde ihrer Subſiſtenz nach, oder nach dem, was Licht, Geiſt und Leben in ihnen iſt, und Gott in ſeiner Wirklichkeit oder Offenbarung betrachtet, ſind demnach zur abſoluten Einheit und Totalität mit einander vereiniget, oder machen ein einiges, unzertrennlich verbundenes Ganzes aus. Von dieſer Seite das Verhältniß Gottes zur Welt, als einer immanenten Wirkung deſſelben betrachtet, war daher, dem Syſtem zufolge, Gott Alles, iſt Alles und wird Alles ſeyn. Denn es iſt alles gewordene Seyn und Weſen vereiniget in dem göttlichen Urſeyn und Urweſen; zunächſt

Digitized by Google

das Seyn und Weſen des Erſtgebornen vermittelſt jenes erſten Ausſtrahls (per Bilancem, Patrem et Matrem, Senior Seniorum est in Microprosopo, ſeinem erſten Wiederſtrahl und Bilde) und durch ihn, in welchem das göttliche Weſen zur vollkommenen Form ſich geſtaltet, alle Einzelweſen und deren Formen, die insgeſammt in jener Urform, dem göttlichen Urbilde, begriffen ſind.

In dieſen hier mit dargelegten weſentlichen Grundlehren der Kabbala, in ſo weit dieſelbe ein Syſtem der Emanation enthält, in ſeiner älteſten Geſtalt, geſondert von den mancherlei ſubtilen Deutungsarten, die es in ſpätern Zeiten erhalten, und zugleich entkleidet von den vielen abentheuerlichen, allegoriſchen Dichtungen einer kindiſch ſpielenden und ausſchweifenden Phantaſie, die mit den Begriffen der Emanation auf mannichfache Weiſe verwebt werden, ſpricht ſich der Geiſt und Charakter dieſer Jüdiſch-orientaliſchen Emanationstheorie ſo deutlich und beſtimmt aus, daß wir die Grundzüge dieſes eigenthümlichen Geiſtes und Charakters derſelben leicht auszeichnen können.

Auch dieſes Syſtem alſo iſt gleich dem alten indiſchen, dem es nachgebildet worden, ein Syſtem des Unismus, im Gegenſatze mit allem abſoluten, urſprünglichen Dualismus. — Keine ewige Urmaterie außer und neben und unabhängig von Gott, ſondern auch die Materie aus und von Gott kommend, als dem Einen Urweſen, aus welchem die geſammte Welt der Dinge, der Subſtanz oder der Materie wie der Form nach, hervorgegangen iſt. Indem ſonach dieſes Syſtem von der Vorausſetzung ausgeht, daß überhaupt keine Materie an ſich exiſtire, ſondern alles Seyende uud Reale geiſtiger Natur ſey, ſtellt es ſich zugleich dem urſprünglichen und abſoluten Materialismus entgegen, und ſcheint ſich als reiner Intellectualismus geltend machen zu wollen. Aber dieſer ganzen intellec-

Digitized by Google

tuellen Emanationslehre liegt doch ein feinerer Materialismus zum Grunde, in Materialiſirung der Idee des intelligiblen Urweſens durch die Vorſtellung deſſelben, als einer Lichtnatur. Das iſt der herrſchende Grundbegriff, deſſen Urſprung aus dem Orient, und namentlich aus der alten perſiſchen Religionsphiloſophie nicht zu verkennen iſt. Dieſe alte orientaliſche Vorſtellungsart finden wir nun hier wieder, wie ſie von den Kabbaliſten zur Begründung und Ausbildung ihres Emanationsſyſtems, als einer Lichttheorie iſt gebraucht worden. An der Lichtmaterie fanden ſie einen beſtimmten Stoff, den ſie aus der göttlichen Subſtanz, jedoch ohne Veränderung derſelben, um ohne alle Verminderung ihrer Fülle an Lichtſtoff und Lichtkraft, konnten ausflieſzen oder ausſtrömen, und dergeſtalt durch deſſen Ausbreitung nach allen Seiten hin, in immer abnehmenden Stufengraden, vermittelſt des erſten Ausſtrahls, das Syſtem der Welten entſtehen laſſen. Vor der Schöpfung, als ſeiner Offenbarung befand ſich der Lichtſtoff in der Subſtanz des urerſten Lichtköniges in dem Zuſtande der Gebundenheit und Verborgenheit, (als des lumen omnium intimum, in quo istud, quod non manifestatur) bis mit dem erſten Ausſtrahl deſſelben, der uranfängliche verborgene König des Lichts (Occultissimus Occultorum) ſeine unendliche Glorie in ihrer ſichtbaren Herrlichkeit zu offenbaren begann. — Durch Vereinigung dieſer materialiſtiſchen Vorſtellungsart des Urweſens, als einer Lichtſubſtanz, mit der Idee eben deſſelben, als des Ur- und All-Geiſtes, bildete ſich die Theorie der Kabbaliſtiſchen Licht-Emanation zu einem Syſtem des Intellectualismus aus. Dieſe intellectuelle Emanationslehre war hiernach freilich zwar gegründet auf die Baſis eines Materialismus; aber doch eines Materialismus von der ſubtilen Art, der mit Ausſchlieſzung aller gröbern elementariſchen Materie, als einer bloſzen Privation des Realen und Poſitiven, nur den feinſten materiellen Stoff, das Licht beibehielt, um damit, als einem Gewande, die geiſtigen Naturen alle,

von den oberſten bis zu den unterſten, zu umkleiden. — Die Geiſterwelt, von ihrem oberſten Principan, bis zur tiefſten Stufe ihrer unvollkommenen Weſen war demnach die abſolut reale Welt des allein wahren Lebens und Seyns. Denn auch ſelbſt die Bewohner der unterſten, unvollkommenſten Welt ſind geiſtige Weſen, als Theile der göttlichen Ausflüße, die auch dereinſt bei der großen Welt-Revolution in das unerſchöpfliche Lichtmeer der Gottheit, aus dem ſie ausgefloſſen ſind, zurückkehren werden, nachdem ſie erſt ihre gröbern, materiellen Hüllen (die cortices) werden abgeworfen, und damit zugleich ihr unreines, böſes Weſen abgelegt, und ſich gereinigt und geläutert haben.

Daß die Kabbaliſten auch das erſte Princip ſelber nicht blos unter dem Bilde des Lichts gedacht, ſondern den Lichtſtoff wirklich zum Subſtrat und zur Subſtanz des göttlichen Weſen ſelbſt gemacht, und ſonach nur im Gegenſatze mit der gröbern Materie für ein immaterielles Weſen anerkannt haben: das geht aus dem Ganzen des Syſtems ſo unwiederſprechlich hervor, daß man, wie ſchon Brucker mit Recht behauptet, das ganze Syſtem umſtürzen müßte, wenn man die Vorſtellung aller und jeder Materialität überhaupt daraus verbannen wollte.

Die ganze verſuchte Conſtructionsweiſe des Univerſums nach dem Geſetze der Emanation, auch wenn wir von jeder ſymboliſchen Darſtellung und Einkleidung in Bilder abſehen wollen, verliert allen Sinn und alle Haltung, ſobald wir der kabbaliſtiſchen Emanationslehre ihre materialiſtiſche Grundlage entziehen und zu einem bloßen Intellectualſyſtem ſie umdeuten wollten. Die Erklärung des Urſprungs der geſammten Welt der Dinge in dieſem Syſtem geht durchaus von materialiſtiſchen Begriffen aus, und gründet ſich auf Naturgeſetze eines materiellen Mechanismus —: auf die Geſetze der Expanſion und Contraction der Licht-Natur. Die Kabbala beſchreibt ihr Enſoph vor Erſchaffung der Welten, als das unendliche, den ganzen

Digitized by Google

unendlichen Raum ohne Schranken erfüllende, und ſich überall gleiche, abſolut einfache und formloſe Licht; alſo als abſolute Einerleiheit, und endloſe Totalität, worin ſchlechterdings nichts zu unterſcheiden war. Ueberall alſo nichts als lauteres göttliches Lichtweſen, und überall die gleiche Fülle deſſelben; aber durchaus ohne alle Form. — Um nun eine Welt außer ſich zu ſchaffen, mußte vor allem erſt ein Platz für dieſelbe gewonnen werden. Das unendliche, mit der Ueberfülle ſeines Glanzes den ganzen unendlichen Raum erfüllende Licht mußte demnach der zu ſchaffenden Welt Platz machen, dadurch, daß es ſich aus der Mitte nach allen Seiten hin in gleicher Weiſe zurückzog, und dergeſtalt um den Mittelpunct herum einen leeren Raum bildete. Dieſer nunmehr von der Lichtfülle ausgeleerte, und nur deswegen dunkel genannte, obgleich darum nicht alles Lichts beraubte Raum, weil die göttlichen Lichtſtrahlen ſich nur zurückgezogen hatten, ohne darum den Raum durchaus lichtleer zu laſſen, konnte und ſollte nun den Creaturen allen, durch deren Schöpfung der Schöpfer ſeine Herrlichkeit offenbaren wollte, zum Behälter dienen, und zum Schauplatze und Wirkungskreiſe ihres Lebens und ihrer Thätigkeit, in der ihnen allhier anzuweiſenden Stellung und Ordnung gegen einander. — Die allererſte Handlung des Schöpfers, die dem Schöpfungsacte ſelbſt noch vorhergehen mußte, da keine Schöpfung einer Welt außer Gott möglich war, ſo lange derſelbe mit ſeinem überſchwenglichen Lichte Alles erfüllte, war ſonach ein in ſich ſelbſt Zuſammenziehen ſeiner Lichtkraft, wodurch erſt ein Gegenſatz gegen das göttliche, ſeiner extenſiven Unendlichkeit ſich entäußerte Licht hervortrat; der leere Raum nämlich, welcher durch das ſich mittheilende göttliche Licht erſt erfüllt werden ſollte, als Platz für die Schöpfung. — In dieſen leeren Raum, des Außerhalb Gottes, im Gegenſatze mit dem Innerhalb Gottes, oder dem lichtvollen Raume, konnte nun das göttliche Licht ſeine Strahlen ausſtrömen laſſen, und in demſel-

Digitized by Google

ben verbreiten. Die Kräfte des göttlichen Lichts ſind daher nichts anders als die Bewegungskräfte der Contraction und der Expanſion. Der Act der Contractionskraft mußte, als nothwendige Bedingung der Entwickelung ſelbſtſtändigen Daſeyns aus Gott, dem Acte der Expanſion vorausgehen, durch welchen allererſt nach dem Geſetze der Deſcendenz, in Uebergängen von Stufe zu Stufe herab, das Syſtem der verſchiedenen Lichtwelten ſich entwickelte, bis zur äußerſten Gränze des Daſeyns, als den bloßen Schlacken, der Rinde und Schale deſſelben.

Sonach iſt das kabbaliſtiſche Emanationsſyſtem, als eine Licht-Theorie, durch ihre Vorſtellungsart von dem Urweſen, als dem Urlichte, und deſſen Contractions- und Expanſionskräften, von dieſer Seite betrachtet, ein Syſtem des feinern Materialismus, welcher dem Idealismus deſſelben zur Grundlage dient. Der ganze Gegenſatz zwiſchen Geiſtigem und Materiellen iſt nichts weiter als ein Gegenſatz zwiſchen dem Vollen und dem Leeren, dem Lichten und dem Finſtern; dem innern Lichtſtoff und der bloßen Rinde und Schale deſſelben. — Die Materie iſt in dieſem Syſtem das Außerhalb Gottes, das, durch das Zuſammenziehen ſeiner Lichtkraft entſtandene Nichtreale des lichtleeren Raumes; — alſo eine bloße Privation und Negation.

Dieſelbe blos relative Beſtimmung und Bedeutung des Gegenſatzes von Immateriellen und Materiellen finden wir wieder unter denjenigen Emanationslehren, welche den Gnoſtiſchen Schulen ihren Urſprung und ihre Ausbildung verdanken.

Da die Emanationslehre dieſer Schule hiſtoriſch älter iſt, als die neuplatoniſche, und überdies noch durch innere Verwandtſchaft der kabbaliſtiſchen am nächſten ſteht: ſo wird auch die Darſtellung derſelben unmittelbar an die des kabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems ſich anſchließen müſſen.

Digitized by Google

II.

Die Emanationslehre der Gnoſtiker, unter dem Charakter einer Aeonenlehre.

Daß man die Elemente der Gnoſis in der Religionsphiloſophie der jüdiſchen Theoſophen aufzuſuchen habe, als der erſten Quelle jener gnoſtiſche Secten und Schulen, die im zweiten Jahrhundert in der chriſtlichen Kirche auftraten, das kann um ſo weniger bezweifelt werden, je mehr dieſe Abkunft durch die innere Verwandtſchaft des Gnoſticismus und der jüdiſch orientaliſchen Theoſophie, wie wir ſie insbeſondre in der Kabbala finden, bewährt wird. Denn auch im Gnoſticismus wie in der Kabbala iſt das vorherrſchende Element orientaliſche Theoſophie, wodurch beide von dem ſpätern, in der alexandriniſchen Schule der Neuplatoniker aufgekommenen Emanatismus in mehreren weſentlichen Puncten ſich unterſcheiden. In dem letztern nämlich zeigt ſich der Platonismus als vorherrſchendes Element; ſo wie in der Religionsphiloſophie des platoniſirenden Philo, der ſeine Weltanſicht nach Platoniſchen Ideen gebildet und durch das Medium derſelben auch die vorgefundenen und ſich angeeigneten Lehren der jüdiſchen Theoſophie aufgefaßt und gedeutet hatte. Doch vermochte der vorherrſchende Platonismus in dem Geiſte und der Denkart Philo's die früher aufgefaßten und ſich angeeigneten Vorſtellungsarten einer jüdiſch-orientaliſchen Theoſophie nicht zu verdrängen; da wir auch in ſeiner Religionsphiloſophie die Hauptideen antreffen, die urſprünglich aus der Quelle der orientaliſchen Philoſophie geſchöpft ſind, aus welcher ſie ſodann in den Kabbalismus übergegangen waren, dem ſich die gnoſtiſchen Syſteme mehr oder weniger nachgebildet haben. — Zu dieſen Ideen gehört.

Erſtens: Der Gegenſatz zwiſchen einem verborgenen, in ſich ſelbſt verſchloſſenen Seyn und Leben Gottes vor der Schöpfung der Welten, und dem, mit und durch die Schöpfung aus ſich herausgegangenen

Digitized by Google

und geoffenbarten Gotte; welcher Gegenſatz in der Sprache der Kabbala durch das verſchloſſene und offene Auge der Gottheit bezeichnet wurde.

Zweitens: die Vorſtellungsart von Gott als einem Lichtweſen und der Urquelle alles Lichts, aus welchem vermöge ſeiner Ausſtrahlungen, das All der Dinge, als eine Lichtwelt, ausgefloſſen.

Drittens: Die Darſtellung von der Schöpfung der Welt der Dinge, als einer fortgehenden Entwickelung und Fortleitung der göttlichen Licht= Geiſtes= und Lebenskraft zu ſtufenweiſer Mittheilung in unendlichen, immer abnehmenden Graden, ſo daß von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres aus Vollkommnerem ausgefloſſen; die geſammte Welt der Dinge aber nicht die unmittelbare Wirkung des verborgenen Gottes ſelbſt ſey, ſondern nur ſeines Erſtgebornen, durch den, als das vollkommenſte Abbild ſeines, durch ihn ſich offenbarenden, Weſens, und zugleich als das allumfaſſende Urbild aller erſchaffenen Dinge, der Ewige alles Seyn und Leben hervorgebracht hat.

Dieſe Hauptgedanken finden ſich nun auch in der Theoſophie des platoniſirenden Philo, der ſie nur in eine platoniſche Form eingekleidet, durch Hypoſtaſirung der platoniſchen Ideen, und durch Verſchmelzung derſelben mit den gleichfalls hypoſtaſirten göttlichen Kräften. Unter dieſer Form des platoniſchen Intellectualismus die Lehren ſeiner jüdiſch orientaliſchen Theoſophie auffaſſend und deutend, beſtimmt Philo den Gegenſatz zwiſchen dem, ſeinem Weſen, wie den in ſich verſchloſſenen Kräften nach, unbegreiflichen, über jede Abbildung und Bezeichnung, und über jede Erſcheinung erhabenen Urgrunde und Urprincip, von welchem ſich nur das Seyn, ein In ſich Seyn und Für ſich Seyn (το ὀν) prädiciren läßt, und dem, durch Offenbarung und Entfaltung ſeiner Kräfte und Vollkommenheiten, aus ſeiner Verborgenheit hervorgegangenen Gotte. Unter dieſen, aus dem Weſen Gottes durch Offenbarung ſeiner ſelbſt ſich entwickelten, göttlichen Kräften denkt ſich der pla=

Digitized by Google

toniſirende Theoſoph theils die einzelnen, aus dem göttlichen Weſen, ſich entfalteten Vollkommenheiten ſelbſt theils die verſchiedenen Offenbarungs- und Erſcheinungsweiſen das Allvaters, als Schöpfers, Erhalters und Regierers, als des Geſetzgebers, und des belohnenden und beſtrafenden Richters. — Alle dieſe, aus Gottes unbegreiflichem Weſen ausſtrahlenden Kräfte (*δυναμεις τȣ ὀντος*) ſchließt in ſich der *λογος*, als die allgemeine Offenbarung des *ὀν*, und als das vollkommene und allumfaſſende Abbild deſſelben. Als der allgemeine Gottesoffenbarer im Verhältniſſe zu den einzelnen hypoſtaſirten, d. i. als ſelbſtſtändige Intelligenzen gedachten göttlichen Kräften und Attributen, deren Inbegriff die intelligible Welt iſt, wird dieſer *λογος* von Philo auch *αρχαγγελος* genannt. Er heißt auch *ἀρχη*, als erſtes Princip aller geiſtigen Lebensentwickelung und aller beſondern Erſcheinungen und Offenbarungen Gottes in den einzelnen Geiſtern und Engeln, deren, aus *ἰδεαις αγεννηταις* und *ἀορατοις* beſtehende, und der Erſcheinungswelt zum Urbilde dienende Welt, (*κοσμος νοητος*) dieſer *λογος* begreift, als das Princip der Einheit und Totalität derſelben. — Dieſe Anſicht Philo's von der Intellectualwelt finden wir in den gnoſtiſchen Schulen noch weiter ausgebildet und mit verſchiedenen Dichtungen ausgeſchmückt, indem die Gnoſtiker in der jüdiſch-orientaliſchen Theoſophie den Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Geiſterwelt glaubten gefunden zu haben, in deren Tiefen, ihrer Meinung nach, Plato nicht eingedrungen ſey, deſſen mangelhafte, undeutliche und unbeſtimmte Anſichten von der Intellectualwelt, ihrer Einrichtung und Organiſation ſie durch jenen Schlüſſel aufhellen und ergänzen müßten.

Mit Uebergehung der dualiſtiſchen Emanations-Theorien, zu welchen ſich einige Secten der Gnoſtiker, namentlich die Baſilidianer, bekannten, haben wir uns hier nur an diejenigen zu halten, in welchen, unter Vorausſetzung Eines abſolut höchſten Princips, mit Verwerfung alles urſprünglichen Dualismus in

Digitized by Google

Annahme zweier, einander entgegengeſetzter **thätiger** und **lebendiger** Principien, die Hypotheſe der Emanation aller Dinge aus Gott, als dem Einen und einzigen Realprincip derſelben, in ihrer Reinheit und Allgenugſamkeit erſcheint.

Die, auf das Princip des Unismus gegründete gnoſtiſche Emanationslehre läßt ſich ihrer eigenthümlichen Form nach, abgeſehen von den beſondern Unterſcheidungspuncten einzelner Schulen, und der beſondern Anwendung, welche dieſe Schulen, zufolge ihrer jüdiſchen oder antijüdiſchen Denkart, von ihrer Gnoſis, als Theorie, machten, auf folgende Hauptſätze zurück führen.

Das erſte Princip, der Urgrund und Urquell alles Lebens und alles Lichts, iſt das in ſich verborgene unveränderliche und unerforſchliche Urweſen, ſeiner Unergründlichkeit wegen *βυϑος*, auch der **Ewige**, (*αὐων*,) und, als der Vater und das Urprincip alles Daſeyns, *προαρχη* und *προπατηρ* genannt.

Dieſer *βυϑος* hat, heraustretend aus dem Stande ſeiner Verborgenheit und Verſchloſſenheit, ſein unbegreifliches Weſen **begreiflich** gemacht durch Entfaltung ſeiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten. Die erſte, unmittelbare und allgemeine Selbſtoffenbarung das verborgenen Gottes, die durch ſeine Selbſtbetrachtung (*ἐνϑυμήσις ἑαυτȣ*) erzeugte Erſtgeburt des erſten Acts der Entfaltung ſeiner göttlichen Lebenskräfte, iſt der **Eingeborne** (*νȣς* oder *μονογενες*.) In dieſem Monogenes, dem vollkommenen Ebenbilde des Urweſens (dem *προσωπον τȣ πατρος*) erkennt die gnoſtiſche Emanationslehre zugleich den eigentlichen Vater und das bildende Princip alles, in beſtimmten Geſtalten ſich offenbarenden göttlichen Seyns und Lebens, welches durch ihn, das erſte Begreifliche (*το πρωτον καταληπτον*) erſt begreiflich geworden, ohne ihn aber ein in Gottes Weſen ewig Verborgenes und Unbekanntes geblieben wäre.

Alle beſondre Offenbarungsformen des, ſtufenweiſe aus dem *βυϑος* durch den Erſtgebornen ſich verbreiten-

Digitized by Google

den göttlichen Lebens, bilden in ihrer vollſtändigen Vereinigung die Welt der Aeonen, die mit ihrem Urweſen und Urprincip Ein Ganzes ausmacht, als das allgemeine πληρωμα des, in der vollſtändigen Fülle ſeines entfalteten Lebens betrachteten, βυϑος. Dieſe ſtufenweiſe Entwickelung des göttlichen Lebens erfolgt nach dem Geſetze der Duplicität, welches durch alle Stufen des Daſeyns hindurch geht, und ſelbſt in den Erſcheinungen der niedern ſinnlichen Welt abgebildet iſt. Dieſem Geſetze der höchſten Weltordnung zufolge, theilt ſich die geſammte Aeonenwelt in die männliche, und in die weibliche; es findet der Gatte in dem Gatten ſeinen ergänzenden, integrirenden Theil (συζυγος.) Die aus ihrer Begattung erzeugten neuen Aeonen ſind Abdrücke ihres gemeinſchaftlichen Weſens, ſo jedoch, daß in dem einen oder dem andern bald mehr das Weibliche, bald das Männliche vorherrſcht. Auf den βυϑος ſelbſt findet aber dieſes Geſetz und Verhältniß der Aeonenentwickelung keine Anwendung, da in ihm ſelbſt Männliches und Weibliches noch ungetrennt in abſoluter Einheit und Indifferenz begriffen iſt.*)

*) Dieſe Anſicht von der Aeonenwelt, in Anſehung des Geſchlechtsunterſchiedes der Aeonen, und des Geſetzes ihrer Erzeugung und Entwickelung herrſcht in allen Syſtemen der, zur Schule des Valentinus gehörenden Gnoſtiker, ſo wie auch in den Syſtemen derjenigen gnoſtiſchen Secten, welche von ähnlichen Principien wie die Valentinianer ausgingen, ſo viel dieſe Syſteme auch immer in Beſtimmung der Zahl und der Stufenfolge der Emanationen von einander abweichen mögen. In einigen dieſer Syſteme iſt die ganze Vorſtellungsart von dieſer Entwickelung mehr vereinfacht, in andern dagegen mehr ins Einzelne ausführt, durch eine ausführliche Zerlegung und Hypoſtaſirung der einzelnen göttlichen Kräfte (δυναμεις) und Attribute. In den meiſten Syſtemen der Valentinianiſchen Schule ſelbſt, welche ſich überhaupt durch eine reichere Ausſchmückung und Ausſtattung der Geiſterwelt auszeichnen, iſt die erſte heilige Zahl der Aeonen auf dreißig geſetzt. Der βυϑος und ſeine ἐννοια, (d. i. Idee des Ewigen, oder der Gedanke ſeiner ſelbſt, mit ihm ſelbſt in ungetrennter Einheit verbunden), der νους, und ſeine συζυγος und Offen-

Digitized by Google

Alle dieſe Aeonen, obgleich durch Ein gemeinſchaftliches Grundweſen und Princip verbunden, ſind doch alle von einander durch beſtimmte Gränzen geſondert; ein jeder hat ſein eigenes individuelles und ſelbſtſtändi-

barung, die ἀληθεια bilden die erſte heilige Vierzahl als Grund und Wurzel alles Daſeyns. Der νους und die αληθεια erzeugen hierauf den λογος, welcher als das wirkende und bildende Princip, den vom νους empfangenen Lebenskeimen durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, eine feſte Geſtaltung gibt. In ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander befaſſen der βυθος, der νους und der λογος die abſolute Einheit und Totalität der drei Principien alles Daſeyns und Lebens, und bilden daher auch die heilige Dreizahl (die Drei-Einheit des göttlichen Weſens). Letzteres Princip, der λογος, wird durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, Vater und Erzeuger aller übrigen Aeonen, unter denen der Urmenſch (ανθρωπος) der Erſtgeborne iſt, der zu ſeiner συζυγος die himmliſche Gemeinde (ἐκκλησια) hat. —

Einfacher iſt eine andere gnoſtiſche Emanations-Theorie, von welcher ſich in den ältern Lehren derjenigen gnoſtiſchen Secte, die zufällig den Namen der Ophiten erhalten, desgleichen in den Lehren des Bardeſanes, einige Fragmente finden. Dieſe, zu den antijüdiſchen Gnoſtikern zu rechnende Secte, welche wohl aus einer gemeinſchaftlichen ältern Quelle mit der Valentinianiſchen Schule geſchöpft haben mochte, da ſie mit dieſer ja auch von ähnlichen Principien ausgeht, ſtellte ſich die Aeonenwelt als eine Lichtwelt vor, und das höchſte Princip deſſelben, den βυθος, als das Urlicht und den Urquell alles andern Lichts, von welchem zuerſt ſeine ἐννοια als das zweite Princip emanirt iſt, ſo wie von dieſem der Geiſt der als das erſte zeugende, göttliches Leben weiter verbreitende Princip, auch als die Quelle alles Lebens (die μητηρ των ζωντων oder die ἀνω σοφια) anzuerkennen iſt. Der βυθος, die ἐννοια und dieſe μητηρ των ζωντων (der Geiſt, oder die höchſte himmliſche Seele, die ἀνω σοφια) machen auch hier die heilige Trias, als die drei Grundprincipien alles Daſeyns und Lebens aus, und entſprechen dem βυθος, dem νους und dem λογος der Valentinianiſchen Syſteme. — Vgl. die genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, von Dr. und Prof. Aug. Neander Berlin 1818. aus welchem neuern für die genetiſche Geſchichte des Gnoſticismus claſſiſchen Werke, die Grundzüge zu dieſer Darſtellung der gnoſtiſchen Emanationstheorie genommen ſind.

Digitized by Google

ges Weſen; jeder iſt ein eigener Spiegel, in welchem ſich der Ewige auf eine gewiße beſtimmte Weiſe in reinem, ungetrübtem Lichte offenbart. Es iſt ſonach in dieſer Religion, dem Pleroma der reinen Geiſterwelt, nur Eine Art des Daſeyns; — es entfaltet ſich hier das Eine göttliche Leben durch des allgemeinformende Princip des *νους* in ſeinen beſondern Geſtalten, nach dem Geſetze der höhern Weltordnung, dem Geſetze des Gegenſatzes, das aber hier zugleich das Geſetz der höchſten Einheit und Harmonie iſt. Denn in dieſer abſolut realen, göttlichen Welt ohne Mängel und Unvollkommenheiten herrſcht urſprünglich wenigſtens Eintracht und Seeligkeit, obgleich auch ſchon mit der erſten Entwickelung des Lebens aus Gott, der Keim eines Zwieſpalts, einer Verwirrung und Zerrüttung, und mit dieſem die Möglichkeit eines Abfalls von der göttlichen Vollnommenheit und Seeligkeit geſetzt iſt.

Aus einem ſolchen wirklichen Abfalle, als einem Hinabſtürzen der göttlichen Lebenskräfte aus dem *πληρωμα* in ein Ungöttliches; und einem Vermiſchen mit dieſem, dem göttlichen Seyn und Leben Fremden und Entgegengeſetzten, iſt denn auch einzig und allein nur der Urſprung der Sinnenwelt abzuleiten, die ſich zu jener abſolut realen, göttlichen Welt — der reinen Geiſterwelt — wie ein mangelhaftes Abbild zu ſeinem vollkommenen Urbilde verhält. — Dieſes, der Fülle des göttlichen Lebens, als ein Negatives und Privatives dem Realen und Poſitiven — dem *πληρωμα* der Lichtwelt — Entgegengeſetzte, iſt die *ὑλη*, ein für ſich Todtes, Leeres und Finſteres, Unthätiges und Weſenloſes (*το κενον*, *κενωμα*, *σκια τȣ ὀντος*, *σκοτος*) welches ſein Leben erſt durch die Vermiſchung mit göttlicher Lebenskraft aus der höhern Lichtwelt empfängt. Der Schöpfer und Bildner der in der Zeit entſtandenen und dem Geſetze der Zeitlichkeit unterworfenen Erſcheinungswelt iſt nicht der höchſte Gott ſelber, der mit dem Endlichen in der Erſcheinung in keine Berührung kommen kann, ſondern der Demiurgos (auch *ἀρχων*

Digitized by Google

von einigen genannt) der Repräſentant und Offenbarer des höchſten Gottes in der niedern Schöpfung, oder dem erſcheinenden Weltall, welches nur eine mangelhafte Darſtellung von der Herrlichkeit des höchſten Gottes iſt. Denn dieſer Demiurgos, geboren von der, aus dem Pleroma der Lichtwelt, als ein unreifer unvollendeter Keim des göttlichen Lebens, ausgeſtoßenen, in die ὑλη verſunkenen und mit derſelben ſich vermiſchten unvollkommenen Tochter der himmliſchen Weisheit (σοφια) trägt zwar durch ſeine Abſtammung von einem himmliſchen Genius, der gedachten Sophia, einen, dem höhern göttlichen Licht und Leben verwandten Saamen in ſich; hat aber doch nur eine dunkle Kenntniß von der, über ſeine beſchränkte Natur erhabenen, göttlichen Lichtwelt, von welcher er ſeinem beſſern und höhern Theile nach abſtammt. Darum vermag derſelbe mit ſeinem Triebe, immerfort nach Außen zu wirken, auch nur in einem mangelhaften, unvollkommenen Nachbilde, das nichts für ſich ſelbſt Beſtehendes iſt, eine höhere Weltordnung zu offenbaren geleitet in den Werken ſeiner irdiſchen Schöpfung durch die, von ſeiner himmliſchen Erzeugerin empfangenen Ideen (dem höhern geiſtigen Saamen) ohne ſich dieſer Ideen bewußt zu ſeyn. In ſeiner bewußtloſen, durch dieſe Ideen geleiteten Thätigkeit pflanzt dieſer Naturgeiſt (die allgemeine irdiſche Weltſeele, als das Princip alles Seyns und Lebens in der Natur) den höhern göttlichen Saamen (die geiſtigen Lebenskräfte πνευματικον) in die Menſchennaturen. Denn es iſt die eigentliche Beſtimmung des Menſchen, den höchſten Gott, den Allvater und ſeine höhere Weltordnung zu offenbaren. Zu dieſem Zweck hat die, aus der Lichtwelt ſtammende Mutter, dem irdiſchen Sohne, den aus jener Lichtwelt empfangenen, und in die Region des niedern Seyns mitgebrachten göttlichen Saamen mitgetheilt, damit er, obwohl unbewußt, dieſen Saamen in den Menſchen pflanzen ſollte, der ja eben dazu beſtimmt war, etwas Höheres zu offenbaren, als die ganze niedere Schöpfung, dieſes bloße Bild ſeines

Digitized by Google

Bildners. Darum beſteht auch die menſchliche Natur aus drei verſchiedenen Elementen: einem pneumatiſchen von höherer göttlicher Herkunft; einem pſychiſchen, und einem ſomatiſchen. In dem letztern, dem σωμα ὑλικον, mit welchem das πνευματικον und ψυχικον umkleidet iſt, hat auch die niedere animaliſche Seele, die Quelle aller dem Göttlichen wiederſtrebenden böſen Begierden, von denen die böſen Geiſter (πνευματα ὑλικα) beherrſcht werden, ihren Sitz. Denn auf der Stufenleiter des Daſeyns nimmt das Hyliſche, als das aller Bildung wiederſtrebende, und mithin auch als die Quelle alles Böſen, die tiefſte Stufe ein; und es endet das ſtufenweiſe Sinken der Lebenskräfte in dem Hyliſchen, als der Grenze alles Daſeyns.

Da in dem Menſchen etwas Höheres und Göttliches, mit der Lichtwelt Verwandtes wohnt, wodurch der höchſte Gott durch das ewige Organ ſeiner Offenbarungen ſich mit ihm verbunden hat: ſo iſt in ihm auch das Band zu ſuchen, welches das Sichtbare mit dem Unſichtbaren, das Zeitliche mit dem Ewigen, die Geiſterwelt mit der Sinnenwelt verbindet, und den Zuſammenhang beider Welten, der niedern und der höhern, ans Licht ſtellt. In Kraft dieſes göttlichen Lebensprincips in ihm, ſoll und kann der Menſch zu einer immer nähern Gemeinſchaft mit Gott gelangen, in demſelben Maaße, in welchem er durch Läuterung und Reinigung von dem Ungöttlichen, und durch Entwickelung und vollkommene Ausbildung der in ihn gepflanzten Keime des höhern geiſtigen Lebens, die nur in Verbindung mit einem Pſychiſchen in die zeitliche Weltordnung eintreten und in derſelben zur Reife ſich entwickeln können, für das höhere Daſeyn reif geworden. Dieſe Beſtimmung kann und ſoll er erreichen. Denn es iſt das höchſte Ziel des göttlichen Weltplans, alle Stufen des Daſeyns zur Harmonie mit dem Höchſten zu bringen, und Alles gänzlich zu vernichten, was dieſer Harmonie durchaus wiederſtrebt. Das Mittel zur Erreichung dieſes Endzwecks der Welt in allgemeiner Wiederherſtellung der

Ordnung und Harmonie durch alle Stufen des Daſeyns hindurch, iſt das große Werk der Erlöſung, mit deſſen Vollendung der Zweck der Welt erreicht und das Ende derſelben hereingebrochen ſeyn wird. Am Ziele dieſer erreichten Endabſicht der Schöpfung werden nämlich, nach Vernichtung des Hyliſchen, der Schlacken der Materie, worinn alles Schlechte ſich auflöſet durch das in der Welt verborgene verzehrende Feuer, die pſychiſchen Menſchennaturen, von der Gewalt des Böſen befreit, in das, über das Hyliſche erhabene, und an das Pleroma ſich anſchließende Reich des Demiurgos gelangt; die, für das höhere göttliche Daſeyn reif gewordenen geiſtigen Naturen aber, nach dem in ihnen das Licht des Bewußtſeyns von ihrer höhern Abkunft und ihrer Verwandtſchaft mit der höhern Weltordnung heller aufgegangen iſt, in ihre Heimath, die Herrlichkeit der Lichtwelt, eingegangen ſeyn.

Daß dieſe gnoſtiſche, nach ihren weſentlichen Hauptpuncten hier dargeſtellte, Emanationslehre, in ſoweit dieſelbe, als die Lehre der einen gnoſtiſchen Hauptpartei, auf das Princip des Monismus gegründet war, in genauer Verwandtſchaft mit der kabbaliſtiſchen ſtehe, kann bei einer Vergleichung beider Syſteme wohl nicht verkannt werden. Dieſen Parallelismus zwiſchen den Gnoſtikern und den Kabbaliſten haben auch längſt bereits mehrere Gelehrte aufgefunden und ans Licht gezogen. So hatte unter andere vorlängſt ſchon der gelehrte Theologe **Johann Franz Buddeus** in ſeiner Diſſertation de haeresi Valentiniana, welche der von ihm verfaßten introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum (Halae 1702) beigedruckt iſt, zu erweiſen geſucht, daß namentlich die Valentinianiſche Lehre von der Kabbala abſtamme, und daß die von den Bekennern jener Lehre vorgetragenen und vertheidigten Sätze dieſelben ſeyen, welche die Kabbala enthalte. So wenig als dieſe Verwandtſchaft, iſt aber auch der Unterſchied

zwiſchen beiden Emanationsſyſtemen zu verkennen. Beide benutzten zwar zu Ausbildung einer höhern und geheimen Erkenntniß der Grundlehren des Judenthums oder des Chriſtenthums, die orientaliſchen Philoſopheme, aber ſie benutzten ſie doch nicht auf dieſelbe Weiſe, und ihre angenommenen philoſophiſchen Anſichten hatten ſich unter dem Einfluße der verſchiedenartigen orientaliſchen Vorſtellungsarten auch auf verſchiedene Art gebildet. In einem weſentlichen Hauptpuncte nämlich weicht die Emanationslehre des Gnoſticismus von der kabbaliſtiſchen ab, und in Anſehung deſſelben Punctes von der alten indiſchen Lehre ſelbſt, ſo wie auch von der Emanationslehre des Neuplatonismus. Dieſer Punct betrifft den Urſprung der Materie, und mit ihr zugleich die Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt, und deren Verhältniß zur Intellectual- oder Geiſterwelt.

Wenn die Kabbala auch die Materie ſelbſt für einen Ausfluß aus Gott erklärt, ob ſie gleich aller Vollkommenheit der Gottheit beraubt iſt, gleichſam als die verdunkelte Gottheit, und mithin dieſer Vorſtellungsart zufolge, der Materie das urſprüngliche Daſeyn außer und unabhängig von Gott abſpricht: ſo iſt dagegen die Annahme und Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Daſeyns gerade die dem Gnoſticismus eigene Anſicht und Vorſtellungsweiſe von der Materie. Von dieſer Seite betrachtet erſcheint die gnoſtiſche Emanationslehre überhaupt allerdings als ein Dualismus.

Zwar wird nur der einen Parthei der Gnoſtiker, den Manichäern, der Dualismus zugeſchrieben, und dieſer Parthey die Lehre derjenigen Gnoſtiker entgegengeſetzt, welche, wie die Valentinianer, zum Monismus ſich bekannten, und auf das Princip deſſelben ihr Syſtem gründeten. Aber beide gnoſtiſche Hauptpartheyen waren doch dem Dualismus zugethan, wiewohl nicht in einem und demſelben Sinne. Beide nämlich vereinigten ſich in der Annahme und Vorausſetzung zweier, einander entgegengeſetzter, gleich ewiger und urſprünglicher Principien. Aber beide Partheyen gaben dieſem

Digitized by Google

abſoluten Gegenſatze nicht dieſelbe Bedeutung und Beſtimmung. Für die Parthey der Manichäer, welche dem alten perſiſchen Dualismus anhingen, und denſelben zur Grundlage ihrer Gnoſis machten, hatte jener Gegenſatz die Bedeutung zweier Principien, die als thätige, lebendige und perſönliche Grundweſen einander enthegengeſetzt, und als zwei Mächte im Kampfe gegen einander begriffen waren. Nicht ſo die andre Hauptparthey der Gnoſtiker, welchen der Gegenſatz nur als Gegenſatz eines Poſitiven und eines Negativen, eines Reellen und eines Unreellen galt. Denn die Materie war nach ihren Begriffen von derſelben, nur als ein Todtes, Leeres und Unthätiges der allein realen Licht- oder Geiſterwelt entgegengeſetzt. Und in dieſer Vorſtellungsart von der Materie (der ὕλη) als einem blos Negativen, einer bloßen Privation, iſt nun auch der Schlüſſel zu Erklärung des Urſprungs des ſichtbaren Univerſums, oder der Sinnenwelt zu ſuchen. Unter Vorausſetzung des Urſprünglichen Vorhandenſeyns eines weſenloſen Leeren außerhalb des Pleroma der Licht- und Geiſterwelt, läßt dieſe Emanationslehre nicht ſo, wie die kabbaliſtiſche, die Sinnenwelt durch allmälige Entfernung aus dem Princip der Intellectualwelt entſpringen, ſondern vielmehr durch einen Abfall von demſelben, ohne einen ſtetigen Uebergang von der vollkommenen Aeonen- zu der unvollkommenen Sinnenwelt zuzulaſſen. Der Grund der Wirklichkeit dieſes Abfalls liegt nach dieſer dualiſtiſchen Emanationstheorie in einer freien That des letzten Gliedes der Aeonenwelt, nämlich in einer unerlaubten, dem Geſetze der Ordnung und Verbindung der Aeonenwelt widerſtrebenden, ſehnſuchtsvollen Begierde der Sophia, mit dem βυθός ſelber ſich zu vereinigen. Dieſe Begierde war es, welche eine unzeitige Geburt, als Strafe zur Frucht hatte, die, als ein unreifes Product aus der Aeonenwelt verſtoßen, und in das Oede und Leere der ὕλη, als das Außerhalb des Pleroma, hinabgeſtürzt, nunmehr den Schöpfer der Sinnenwelt, den Demiurgos, zur

Welt brachte, deſſen Schöpfungswerke darum auch nichts anders als eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, von Poſitivem und Negativem ſeyn konnten.

In dieſer Erklärungsart des Urſprungs der Sinnenwelt, und des in derſelben vorhandenen phyſiſchen und moraliſchen Uebels durch einen Sprung, ein Herabſinken, oder Herabſtürzen aus der Seeligkeit der vollkommenen Aeonenwelt, zeigt die gnoſtiſche Emanationslehre eine eigenthümliche Seite, welche ſie von allen andern Emanationstheorien, von der kabbaliſtiſchen, wie von der alten indiſchen, und auch der neuplatoniſchen unterſcheidet. Denn nur die Intellectualwelt nach allen Abſtufungen und Daſeynsformen der geiſtigen Weſen (der Aeonen) in ihr, iſt die poſitive Folge, und eine reale Emanation aus dem erſten Princip, in welchem nur der Grund von der bloßen Möglichkeit des Abfalls, und ſeiner Folge, der Sinnenwelt, liegt, keinesweges aber der Grund der Wirklichkeit dieſes Abfalls, der vielmehr in dem Abgefallenen ſelber, in einer freien That deſſelben, geſucht werden muß.

In Erfindung der Hypotheſe eines Abfalls zu Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt hat die alte Gnoſis gewiße weſentliche Berührungspuncte mit einer neuen Gnoſis, die ſich derſelben Hypotheſe zu Löſung deſſelben Problems, bedient. Dieſe neuere Gnoſis, wie ſie vornehmlich in einer Schrift Schelling's (Philoſophie und Religion) auf eine philoſophiſche Weiſe ausgeführt wird, findet gleichfalls den Urſprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung, oder Abfall von Gott, als dem Princip der allein realen Intellectualwelt, denkbar. Der Grundgedanke alſo, den Urſprung der Sinnenwelt betreffend, iſt in beiden, der alten und der neuen Gnoſis, derſelbe, verſchieden nur in der Sprache und Darſtellungsweiſe in Bildern, oder in abſtracten Begriffen. Was nach der, in lauter ſinnliche Bilder, z. B. das Bild der Zeugung, eingekleideten Theogonie der alten Gnoſis, als das erſte Princip der In-

Digitized by Google

tellectualwelt, der βυθὸς genannt wird, das wird in der neuen bezeichnet als die *reine, lautere Abſolutheit ohne alle weitere Beſtimmung*, deren ſchlechthin einfachem Weſen auch der Name Gottes ausſchließend beigelegt wird. Die Stelle des νοῦς oder *Monogenes* in der Theogonie der alten Gnoſis nimmt in der neuern das *Gegenbild* des Abſoluten ein, in welchem dieſes objectiv wird, und ſeine Idealität in Realität umwandelt. Dieſes Gegenbild, auch die *Ureinheit* genannt, dem das Abſolute die Macht mitgetheilt, gleich ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln und ſie in beſondern Formen zu objectiviren, iſt das Realprincip aller von ihr producirten Ideen, die zwar relativ auf ihre Ureinheit *in ſich ſelbſt*, eben darum aber auch zugleich in der Ureinheit ſind, und alle mit derſelben zuſammenfallen, wie dieſe ſelbſt mit dem Abſoluten zuſammenfällt. Dieſe Ideen, welche nach der neuen Theogonie nothwendig wieder auf gleiche Weiſe productiv ſind und nur Ideen produciren, machen in ihrer Totalität die ganze abſolute, allein reale Welt aus, die ihr Realprincip in der Ureinheit hat, und durch dieſe auf die abſolute Einheit Gottes ſich reducirt. Die abſolute Welt der Ideen iſt das Pleroma der alten Gnoſis, welche die Ideen *Aeonen* nennt, als lauter ſelbſtſtändige, geiſtige Weſen, die nach dem Geſetze der Geſchlechts-Duplicität ſich einander erzeugen. Und wie dem Monogenes oder νοῦς der alten Gnoſis, die Ureinheit der neuen Gnoſis entſpricht: ſo auch dem *Demiurgos* der alten, die *gefallene* Vernunft oder der *Verſtand* der neuern Gnoſis, die in der *Ichheit* das allgemeine Princip der Endlichkeit findet, welche gleich dem Demiurgos, als der Schöpfer der Sinnen- oder Erſcheinungswelt anzuſehen iſt, die ſonach, als eine Folge des Abfalls, nur ein indirectes Verhältniß zum Abſoluten hat. In der Verſöhnung des Abfalls findet endlich auch die neuere Gnoſis die Endabſicht der Geſchichte des Univerſums, und ſetzt als höchſtes Ziel aller Geiſter die Befreiung derſelben vom

Digitized by Google

Leibe und von aller Beziehung auf die Materie, und beſchreibt das Zurückgehen der zur Idealität mit dem Unendlichen geläuterten Seelen in ihren Urſprung zugleich als die Auflöſung der Sinnenwelt ſelber, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet.

Was nun insbeſondre noch die Schickſale jener alten Gnoſis, dieſer erſten chriſtlichen Philoſophie, anbetrifft: ſo erzählt uns die Kirchengeſchichte, welchen Widerſpruch dieſe erſten chriſtlichen Philoſophen, als Anhänger ketzeriſcher Secten, in der rechtgläubigen Kirche gefunden, deren Bekenner dieſer chriſtlichen Gnoſis, als einer Häreſis, ihre ächt evangeliſche *πίςις* entgegen ſetzten.

Aber nicht blos von Seiten der rechtgläubigen Kirchenlehre, an die ſie ſich doch anzuſchließen ſuchte, wurde dieſe höhere, für einen engern Kreis von Geweihten beſtimmte chriſtliche Weisheit beſtritten und als Irrlehre verurtheilt. Auch ſelbſt von Seiten einer ihr ſehr nahen Verwandtinn war ſie manchen Angriffen ausgeſetzt. Der Neuplatonismus nämlich ſtellte dieſer Gnoſis eine andere Gnoſis entgegen; und Plotin vornehmlich, dem das Syſtem der neuplatoniſchen Emanationslehre ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung und Vollendung verdankt, zeigte ſich als den heftigſten Gegner der Gnoſtiker. Und doch — welche genaue Verwandtſchaft in den Principien und den ſpeculativen Grundanſichten von Gott und der Welt, bei aller Verſchiedenheit in einzelnen Lehrſtücken und deren praktiſchen Anwendung!

Die Emanationslehre des Neuplatonismus, dieſe jüngſte und ausgebildetſte Tochter von der gemeinſchaftlichen Stammmutter, der indiſchen Emanationslehre, zeichnet ſich vor ihren ältern Schweſtern in Gehalt und wiſſenſchaftlicher Form im Großen und im Einzelnen durch ſo manche bedeutende Vorzüge aus; weshalb ſie auch das meiſte Anſehen erlangt, und einen ſo viel verbreiteten und dauernden Einfluß auf die Denkart und die ſpeculativen Anſichten älterer und neuerer

Digitized by Google

Denker gewonnen hat. Denn ſie iſt ja ſelbſt das Medium und Vehikel geworden, durch welches Anfangs die Platoniſchen Lehren aus der alten in die neue chriſtlich-philoſophiſche Welt übergegangen waren, und in ſo vielen Köpfen philoſophiſcher Denker im Mittelalter ſowohl, als ganz beſonders auch in den erſten Perioden des freiern, von den Feſſeln der Scholaſtik entbundenen und durch die Bekanntſchaft mit den claſſiſchen Originalwerken der alten Philoſophen und ihr begeiſterndes Studium erweiterten und erhöhten Lebens der Philoſophie, Eingang gefunden. Mit ihr ſchließt ſich auch die Reihe der verſchiedenen, aus dem Princip der Emanation ſich entwickelten Weltanſichten in der Geſchichte der alten Philoſophie.

III.

Das Emanationsſyſtem des Neuplatonismus.

Nicht mit Unrecht führt dasjenige Syſtem der Emanation, welches in der Schule der alexandriniſchen Philoſophen entſtand und ſich weiter ausbildete, den Namen des Neuplatonismus, da die idealiſtiſchen Grundbegriffe dieſes Syſtems von Platon hergenommen waren, deſſen Speculationen über Gott, den Urſprung und das Weſen der Dinge am meiſten ſich dazu eigneten eine Verbindung mit den orientaliſchen Theoſophien einzugehen. Dieſen Uebergang vom Platonismus zum Neuplatonismus, durch Vereinigung und Vermiſchung der Vorſtellungsarten orientaliſcher Theoſophien mit platoniſchen Ideen, finden wir deutlich bezeichnet in mehreren Erſcheinungen, die der Ausbildung des Neuplatonismus vorangegangen waren. Außer dem platoniſirenden Philo, deſſen Deutungs- und Auslegungsweiſe der platoniſchen Ideen und Grundlehren ſchon gedacht worden, findet ſich auch bei andern ſpätern Platonikern die nämliche Vorſtellungsweiſe, welche die platoniſchen Ideen in wirkliche, ſelbſtſtändige Weſen um-

Digitized by Google

wandelte, und dieſelben ſodann mit den hypoſtaſirten göttlichen Kräften identifizirte. Dieſelbe Vorſtellungsart führte insbeſondre den Platoniker Numenius, der ganz mit der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie ſich vertraut gemacht, und insbeſondre in Philo's Vorſtellungsart von einem doppelten λόγος eingegangen war, und dieſelbe ſich angeeignet hatte, zu Annahme dreier göttlicher Weſen oder Perſönlichkeiten. Dieſer platoniſirenden Theoſoph unterſcheidet nämlich einen zweiten und dritten Gott von dem erſten und höchſten, welcher als ein reingeiſtiges und höchſtſeeliges, keinem Wechſel und keiner Veränderung unterworfenes Weſen, in keine Berührung mit dem Endlichen kommen, und mithin auch in keinem Cauſſalitäts-Verhältniße mit der Welt ſtehen kann. Ein zweiter Gott muß daher als Weltſchöpfer (Demiurg) angenommen werden, welcher der Sohn des höchſten Gottes iſt, aber wegen ſeines doppelten Verhältnißes, einerſeits zum erſten Gott, als einer unmittelbaren Emanation deſſelben, andrerſeits zur Welt, als deren ſchaffende und bildende Kraft, auch gleichſam eine zwiefache Perſönlichkeit ausmacht. In erſterer Beziehung iſt der Demiurg der νȣ̃ς, d. i. reine Intelligenz, der als ſolcher in ewiger Ruhe und Einheit in ſeinem Vater und Urheber ſich ſelbſt anſchaut (Philo's erſter λόγος, als die unmittelbare Emanation aus der höchſten göttlichen Intelligenz, das vollkommene Ebenbild derſelben, und das Muſter, wonach die ſichtbare Welt geſchaffen worden). In der letztern Beziehung iſt derſelbe Demiurg, als Vater der Welt, durch ſeine weltbildende Kraft, die Weltſeele; (Philo's zweiter λόγος, der λόγος προφορικὸς) das Princip alles Daſeyns und Lebens und aller Thätigkeit in derſelben. Und da alles wahrhaft reale Seyn nur allein in dem Idealen iſt: ſo iſt die intelligible Welt (mundus numenon) die abſolut reale Welt; ihre Subſtanzen ſind Seelen, und ihre Kräfte geiſtige Kräfte, von deren wirkſamen Einfluſſe ſelbſt das Seyn und Beſtehen der Körperwelt abhängt, welcher auch über-

Digitized by Google

haupt kein wahres, ſelbſtſtändiges und unveränderliches Daſeyn zukommt.

Von dieſer Vorſtellungsart dreier göttlicher Principien oder Perſönlichkeiten, und von dem Gegenſatze zwiſchen der Geiſterwelt, als der allein und wahrhaft realen, und der Sinnenwelt, als einer bloßen Schein- und Schattenwelt des Realen, iſt nun auch der Neuplatonismus ausgegangen, der von Plotin in ein Syſtem gebracht, oder vielmehr, da ein ſolches Syſtem ſchon vorhanden war, nur weiter aufgeklärt, tiefer begründet, und wiſſenſchaftlicher entwickelt und ausgebildet worden. Nach Plotin's eigenem Geſtändniße war die Annahme von drei göttlichen Principien zu ſeiner Zeit eine gewöhnliche Meinung, die er demnach ſchon vorgefunden, ſich angeeignet und mit dem Platonismus, gleich ſeinen Vorgängern, zu vereinigen geſucht hatte.

Drei göttliche, der Rangordnung nach von einander verſchiedene Principien — die Plotiniſche Trias —; Unterſcheidung zweier Welten, einer reinen Verſtandes- und einer Sinnen-Welt; — Ableitung beider aus jenen drei göttlichen Principien, dem abſolut Einen und Erſten, der Ur-Intelligenz, und der Ur-Seele, in abwärtsſteigender Stufenfolge, nach dem Geſetze der Deſcendenz, von dem abſolut Vollkommenen, Erſten, bis zu dem Letzten, abſolut Unvollkommenen und Unreellen der formloſen Materie: — das ſind die Grundgedanken, aus denen die Weltanſicht ſich entwickelte, welche der Neuplatonismus uns darbietet. Dieſe Anſicht wollte Plotin zur Einſicht erheben; denn auf klare und zuverläßige Einſicht ſollte ſein Syſtem einer Wiſſenſchaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge ſich gründen.

Woher nun aber, fragen wir hier mit Recht, dieſe überſchwengliche Einſicht, mit welcher Plotin den Schlüſſel zu einer vollſtändigen Erklärung des geſammten Syſtems der Welt der Dinge gefunden zu haben vermeinte? Wo iſt die Quelle dieſer Einſicht — wo

Digitized by Google

das Organ dieſer vollkommenen Erkenntniß zu ſuchen? — Nach Plotin's und aller Neuplatoniker Ueberzeugung, nicht in einer äußern poſitiven, auf dem Wege mündlicher oder ſchriftlicher Tradition erhaltenen Offenbarung; auch ſelbſt nicht in der Vernunft, in ſofern wir durch den Gebrauch derſelben, als Denkkraft betrachtet, nur zu einem mittelbaren Wiſſen durch bloßes Denken gelangen können, ſondern einzig und allein in der Vernunft, ſofern dieſelbe in und mit dem Organ einer intellectuellen Anſchauung des Abſoluten, und der Dinge an ſich, wie ſie im Abſoluten gegründet ſind, ein unmittelbares, durchaus vollkommenes, ſeinem Gegenſtande, als dem Erkannten, adäquates, und mit demſelben identiſches Erkennen und Wiſſen beſitzt, und zum klaren, lebendigen Bewußtſeyn dieſes Beſitzes durch Erhebung zu dem Einen, und durch innige Vereinigung mit dieſem Einen, gelangt.

Dieſes, dem Denken vorausgehende, unmittelbare Anſchauen des Abſoluten, in welchem dieſes ſelbſt der Seele unmittelbar gegenwärtig iſt, iſt über alles Denken erhaben, beſſer als das Wiſſen und Denken (Enn. VI. L. IX. c. 4.)

Auf der Vorausſetzung einer reinen und unmittelbaren Vernunft Anſchauung des Abſoluten, als einer Erkenntniß, in welcher das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eines und identiſch ſind, ruht, als auf ſeiner ſichern Grundlage, das große Gebäude der neuplatoniſchen Emanationslehre; — es iſt dieſe Vorausſetzung der Schlüſſel zu allen den überſchwenglichen Einſichten, welche uns dieſe Lehre darbietet

Indem wir uns hier nur auf eine Darſtellung des Neuplatonismus von ſeiner ſpeculativen Seite, als eines Emanationsſyſtems, zu beſchränken haben, brauchen wir uns für dieſen Zweck auch nur mit den Einſichten bekannt zu machen, welche wir in dieſer Lehre theils über das Seyn und Weſen Gottes, theils über den Urſprung der geſammten Welt der Dinge aus Gott, und ihr Verhältniß zu demſelben erhalten. Denn das

ſind die beiden Hauptſtücke des ganzen, von ſeiner ſpeculativen Seite betrachteten Lehrgebäudes.

Das Daſeyn einer Verſtandes- und einer Sinnenwelt anerkennend, ſollte zwar für beide, von einander verſchiedene Welten auch ein beſonderes, einer jeden eigenthümliches Princip angenommen werden; aber zugleich erforderte doch auch die Einheit des Syſtems die Annahme Eines abſolut höchſten und erſten Urprincips, zu welchem jene beiden Principien nur als ihm untergeordnete und aus ihm ſelbſt erſt entſpringende, ſich verhielten. So ward die Idee des Abſoluten in die Idee einer Dreieinigkeit göttlicher Principien zerſpalten; und dieſe bereits vorgefundene Vorſtellungsart des Abſoluten als einer Drei Einheit göttlicher Weſen zum Princip einer vollſtändigen Ableitung des Syſtems der Dinge gemacht.

Beſchreibung der Idee des Abſoluten, unter der Form eines dreieinigen Weſens, oder dreier göttlicher Principien.

Die höchſte Idee, die Idee des Abſoluten ſchlechthin und in der eigentlichſten Bedeutung, als des All-Erzeugers der Dinge, der nicht ſelbſt wiederum ein Erzeugtes iſt, finden wir beſchrieben von Plotin theils nach negativen, theils aber auch nach gewiſſen poſitiven Beſtimmungen. Von der negativen Seiten zeigt ſich dieſe Idee als erhaben, nicht etwa bloß über alle ſinnliche, ſondern auch ſelbſt über alle unſinnliche, intellectuelle Prädicate. Denn das Abſolute an ſich iſt zu denken als ein durchaus Formloſes, ſelbſt ohne alle intelligible Form; alſo weder als ein Weſen, oder als ein Was, noch als ein quale, noch als ein quantum. Da hiernach dem Abſoluten auch ſelbſt keine intellectuellen Prädikate zukommen können: ſo wird demſelben darum auch Erkenntniß und Wiſſen, Selbſtbewußtſeyn und Perſönlichkeit, Selbſterkenntniß

ſowohl als Wahrnehmung andrer Dinge müſſen abgeſprochen werden. (Enn. VI. L. IX. c. 1. 2. 3). Als das Weſen aller Weſen muß das Abſolute aber auch poſitiv zu beſtimmen ſeyn. Von der poſitiven Seite wird es durch das Organ der intellectuellen Anſchauung, welches der betrachtenden Seele, durch Vereinfachung ihrer ſelbſt, ſich aufſchließt, im klaren Lichte erblickt als das Eine in der vollkommenſten und abſoluten Bedeutung des Worts; nämlich als die abſolute Einheit an ſich ſelbſt, durchaus ohne alle Vielheit. Darum kann auch das erſte und höchſte Princip eben als das abſolut Eine, weder Intelligenz ſeyn noch Seele, in welchen ſchon eine Mehrheit von Kräften und Beſtimmungen angetroffen wird; noch überhaupt irgend ein Ding, das doch immer durch irgend ein Prädicat beſtimmbar ſeyn muß. (Ennead. VI. L. IX. c. 1. 2). Dieſes abſolut Eine in dem bezeichneten abſoluten Sinne, iſt demnach das reine Seyn, ohne irgend Etwas zu ſeyn; ein Seyn alſo ohne alle Beſtimmungen, das in ſich ſelbſt verbleibt und beharret, und dem auch nichts jemals wiederfährt. (Ennead. VI. L. IX. c. 6). Und dieſes reine Seyn wird von dem, zum Abſoluten ſich erhebenden Auge des Geiſtes zugleich geſchaut und erkannt als das Gute, in einem andern höhern Sinne jedoch, als dieſes Prädicat irgend einem Dinge zukommt; auch als das Allgenugſame, deſſen Allgenugſamkeit darin beſteht, daß es durchaus keiner Sache bedarf, dagegen alles Andre Seiner bedürftig iſt. Alles andre bedarf nämlich Seiner, weil es der Realgrund nicht nur und die Quelle alles Daſeyns iſt ſondern auch ſelbſt der Grund der Möglichkeit aller Dinge und ihrer Weſenheit, welche ohne das Prädicat der Einheit, das ihnen von dem abſolut Einen kommt, keine Dinge, ſondern Undinge, keine Weſen, ſondern Unweſen wären. (Ennead. VI. L. IX. c. 1). Als Grund der Weſenheit aller Dinge, und als die Urſache ihres Daſeyns, kann das höchſte Princip keines von allen den Dingen ſeyn, von denen es der Grund und die Urſache iſt; da

das Princip nicht daſſelbe iſt, als ſein Principiat, die Urſache verſchieden iſt, von dem Verurſachten; und da auch über dieſes das Princip etwas vollkommneres ſeyn muß als ſein Principiat, das Erzeugende beſſer, als das von ihm Erzeugte. Das Eine iſt demnach zwar Alles, ſofern es eben der Grund der Möglichkeit und die Urſache der Wirklichkeit aller Dinge iſt, aber doch ohne irgend Eines von Allen zu ſeyn. Als Erzeuger aller Dinge iſt das Eine das Größte der Macht nach; und da dieſe ſeine Macht untheilbar iſt: ſo kann es in dieſem Sinne wegen dieſer Untheilbarkeit auch ein Individuum (Einzelweſen) genannt werden. Denn die Macht des Einen beſteht darin, daß ſeine immanente Zeugungskraft der Dinge ſich weder vermindert durch das Erzeugen derſelben, noch von ihrer Thätigkeit ausruht in den erzeugten Dingen. (Ennead. VI. L. IX. c. 6.)

Bei aller dieſer verſuchten Beſchreibung des Abſoluten durch die angegebenen negativen und poſitiven Beſtimmungen deſſelben, geſteht Plotin doch die Schwierigkeit ein, die Natur dieſes Einen zu begreifen, was es an ſich ſey, da alle unſre Erkenntniß auf Begriffen beruht, die ſich immer auf irgend ein Weſen oder Ding beziehen, als ihr Object; das Eine aber doch Keines von allen dieſen ſeyn kann, weil es als das Höchſte vielmehr erhaben iſt über Alles. — Was nun nicht in Begriffen für die Erkenntniß ſich darbot, und wovon es nicht leicht war, etwas Verſtändliches zu ſagen, das ſollte in einem Bilde, der ſinnlichen Faſſungskraft näher gebracht werden. Und welches Bild konnte dazu paſſender gewählt werden, als das alte orientaliſche des Lichts, welches überall hin ſeine Strahlen ausbreitet, und dergeſtalt als das reine Urlicht der Mittelpunct iſt, um welchen zunächſt ein von ihm ausſtrömender Lichtkreis ſich bildet. Unter dem Bilde dieſes Lichtkreiſes wird denn auch wirklich in der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus die

Digitized by Google

Intellectual=Welt der ſinnlichen Anſchauungsweiſe zugänglich gemacht.

Denn was aus dieſem Urlichte, dem Mittelpuncte aller Weſen, alles Lebens und Seyns unmittelbar ausfließt, wie aus der Sonne das Licht, das iſt eben das Princip der Licht= oder Intellectual=Welt: die Intelligenz. Dieſe iſt im plotiniſchen Syſtem das zweite göttliche Princip, das Nächſte nach dem abſolut Erſten, unmittelbar aus dieſem hervorgehend ohne irgend eine Veränderung und ohne alles Wollen, lediglich nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, gleichſam ein Bild, oder das Wort Gottes, (der *λόγος*). In dem nämlich dieſes, zunächſt aus dem abſolut Erſten hervorgehende, auf ſeinen Erzeuger ſich hinwendet, und als ſein Object ihn erblickt, wird das Erzeugte zur Intelligenz, entſtanden durch Reflex auf das Eine; denn dieſes Anſchauen ſelbſt iſt eben die Intelligenz. Dieſe Zeugung der Intelligenz iſt nun aber keine zeitliche, ſondern eine ewige Zeugung, zu denken lediglich nach dem reinen Verſtandesgeſetze von Grund und Folge, (Princip und Principiat) und von Ordnung des Vor und des Nach.

Als das von dem Vollkommenſten zunächſt ausgehende, muß das zweite Princip etwas ſeyn, was nach dem abſolut Erſten, das Größte und Beſte iſt. Vortrefflicher alſo wie alles Andre, was hinwiederum aus ihr emanirt, iſt die Intelligenz das Princip aller Formen, alles Beſtimmten und Begränzten, der Grund alles Realen in der abſolut realen, d. i. der Intellectual=Welt, und der Ordner das Alls dieſer Welt.

Wie aus dem abſolut Erſten, als dem göttlichen Urprincip, welches ſelbſt höher iſt als der Verſtand, und nicht Verſtand, ſondern vor dem Verſtande da iſt, zunächſt dieſer auf die beſchriebene Weiſe hervorgeht: ſo emanirt hinwiederum unmittelbar aus dieſem zweiten, ein drittes göttliches Princip, als ein Gedanke (Wort, *λόγος*) der Intelligenz und alt ein gewiſſer Act (*ἐνέργεια*) derſelben. Dieſes dritte göttliche Weſen, genannt

Digitized by Google

die Seele der Welt (ἡ ψυχὴ τῦ παντὸς, oder τῶν ὁλῶν) iſt im Syſtem das beſondre Princip der äußern ſichtbaren Welt (Sinnenwelt), durch ihre, nicht nach Innen, ſondern nach Außen gerichtete Thätigkeit.

Um die Verbindung einzuſehen, worin dieſes dritte zu dem zweiten göttlichen Princip ſteht, und insbeſondre die Art und Weiſe zu begreifen, wie jenes durch dieſes erzeugt wird, müſſen wir auf die verſchiedenen Thätigkeiten ſehen, welche der Intelligenz zugeſchrieben werden. Dreifach iſt die Art und Richtung der ganz im Betrachten und Schauen begriffenen Thätigkeit der Intelligenz. Ihr Betrachten und Schauen iſt nämlich gerichtet theils auf das, was über und vor ihr iſt — das abſolut Eine und Höchſte, — theils auf das, was in ihr ſelbſt iſt, ihre eigenen Gedanken, als die Producte ihrer innern Thätigkeit; theils endlich auf das, was außer und unter ihr iſt. In wie fern die Intelligenz in ſich ſelbſt wirkt, ſind die Producte dieſer ihrer innern Thätigkeit ihre eigenen Gedanken, und dieſe Gedanken (λόγος εἴδη) ſind ſelbſt wiederum lauter ſelbſtſtändige, intelligente Weſen, andre Intelligenzen, die in ihr leben und ſind, und in ihrer zur Einheit vereinigten Totalität die Intellectualwelt ausmachen, deren Princip und Mittelpunct eben dieſe allgemeine, oberſte Intelligenz iſt. Denn das auf ſich ſelbſt gerichtete Betrachten und Schauen iſt kein leeres, todtes und unfruchtbares, ſondern das Produciren von lauter Lebendigem und Selbſtſtändigem; — einer Welt lebender und ſelbſtſtändiger reiner Geiſter, die aber nicht außer, ſondern nur in ihrem intellectuellen Realprincip, ihr eigenes Leben und Beſtehen haben.

Von anderer Art und Beſchaffenheit und auch von minderer Vollkommenheit iſt die Seele der Welt, welche als Product ihrer nach Außen gerichteten Thätigkeit nicht ohne Veränderung aus der Intelligenz hervorgeht. Sie iſt darum auch von minderer Vollkommenheit, nicht ſo rein und einfach, wie das in der Intelligenz ſelber Producirte, ſondern gleichſam nur ein

Digitized by Google

Licht vom Lichte, nur ein dunkler Gedanke, und ein Bild der Intelligenz, wie dieſe das reine, klare Bild iſt, in welchem ohne ein Medium das Abſolute ſelber unmittelbar ſich darſtellt. (ὅτι μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ νῦς, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νόι ὅτι δ' ἐξ αὐτοῦ, ψυχή. Ennead. VI. L. III. c. 22). Dieſem Producte ihrer äußern Thätigkeit, der Weltſeele, hat die Intelligenz die Macht verliehen, auch wiederum ihres Gleichen zu erzeugen. Aber gleichwie die Thätigkeit der Intelligenz eine andre höhere Richtung nimmt, wenn ſie begriffen iſt im Schauen und Betrachten deſſen, was in ihr oder gar, in ihrer höchſten Tendenz, deſſen, was über ihr iſt, als wenn ſie unterwärts und nach Außen hin ihre Thätigkeit richtet durch Produziren eines Aeußern, an Vollkommenheit ihr Nachſtehenden: ſo auch die Seele der Welt, betrachtet in ihrer zwiefachen Thätigkeit, einer höhern und einer niederen. Jene äußert ſich im Betrachten und Schauen deſſen, was über ihr iſt, alſo des Verſtandes, von deſſen reinen Ideen (εἴδη) ſie durch dieſes Anſchauen deſſelben erfüllt wird. Durch die niedere, nach unterwärts gerichtete Thätigkeit erzeugt die Seele ihr Ebenbild, welches wiederum geringer als ſie ſelbſt ſeyn muß, ſofern ſie durch ihre höhere, dieſer niedern entgegengeſetzte Bewegung ſich aufwärts erhebt zur Intellectualwelt, und deren Princip und Mittelpuncte, der höchſten Intelligenz und vermittelſt dieſes Schauens zum Abſoluten ſelber. Aus dem niedern Thätigkeitsprincip entwickeln ſich, je tiefer und niedriger die Sphäre deſſelben wird von Stufe zu Stufe immer niedrigere und unvollkommnere Kräfte, unter welchen die unterſte die unmittelbar mit Materie ſich bekleidende und dieſelbe formende Kraft iſt: die plaſtiſche oder organiſirende, als das unmittelbare Princip der materiellen Formen, der letzten, welche eigentlich nichts Formelles mehr hervorzubringen vermögen.

Hypoſtaſirt man dieſe beiden Arten von Thätigkeiten des pſychiſchen Princips: ſo erhält man zwei Welt=

ſeelen, eine höhere, (die himmliſche Venus genannt, deren Beſtimmung, als des höhern und reinern äußern Thätigkeitsprincips, es iſt, die von der Intelligenz empfangenen Ideen vollkommen auszudrücken, oder ins Leben zu ſetzen; und eine niedere, die irdiſche Venus, in welcher die reine Idealität jener Ideen ſchon verwirrt und getrübt iſt. — Nur Eine Weltſeele alſo, als das Princip alles äußern Lebens. — Aber dieſe Eine Seele, die im Univerſum alles beſeelt und belebt, wohnt doch nicht allen einzelnen Weltweſen in gleichem Maaße und Grade bei. Wenn nämlich dieſe Seele in die Pflanze eingeht und dieſelbe beſeelt: ſo iſt ſie derſelben inwohnend nur ihrem ſchlechteſten Theile nach, dem unverſtändigſten und unvernünftigſten, zu welchem ſie auf der tiefſten Stufe ihres Produzirens in ihrer niedrigſten Thätigkeitsſphäre herabgeſunken iſt. Geht ſie aber in ein thieriſches Weſen ein: dann zeigt ſie in demſelben ſchon eine höhere Kraft, die Kraft zu empfinden, als herrſchend. Und iſt endlich ihre Lebens- und Bewegungskraft nach Oben hin gerichtet, begriffen im Beſchauen und Betrachten deſſen, was ſie von der Intelligenz empfangen und beſitzt, als ein Bild derſelben die Intelligenz inne habend: da offenbart ſie ſich als vernünftige Seele, durch ihre höchſten Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Es iſt demnach immer nur Ein und daſſelbe pſychiſche Weſen und Princip, welches nur auf verſchiedene Weiſe und in verſchiedenen Stufengraden von Vollkommenheit in den verſchiedenen Dingen ſeine productive Thätigkeit äußert; hier als bloße Kraft des Vegetirens und Empfindens, dort als die höhere Kraft des Denkens und Wollens. — In ihrer niedern Thätigkeitsſphäre, als Natur Seele iſt das produzirende Schauen der Seele nur ein dunkles, bewußtloſes, in ruhiger, geräuſchloſer Betrachtung, in ihrer höhern dagegen als vernünftige Seele, iſt ihr idealproduzirendes Schauen ein Betrachten mit klarem Wiſſen und Wollen.

Digitized by Google

Erklärung des Urſprungs der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Abſoluten, und Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu demſelben.

Die von Plotin ihrem Weſen und Wirken nach ſo beſchriebenen drei göttlichen Principien enthalten den Schlüſſel zu Löſung der genannten Aufgabe. — Anerkennend das Daſeyn zweier Welten, einer Verſtandes- und einer Sinnenwelt, jener, als der urbildlichen Welt, dieſer, als eines bloßen Abbildes und Nachbildes von jener mußte die neuplatoniſche Emanationslehre Rechenſchaft geben theils über die Abkunft und Beſchaffenheit beider Welten, theils über das Verhältniß ſowohl der einen zu der andern, als auch beider zu den vorausgeſetzten drei Principien alles Seyenden. Und da nach der Weltanſicht der Alexandriner die Sinnenwelt in der Verſtandeswelt, wie ein bloßes Nach- und Abbild in ſeinem Urbilde, gegründet und enthalten iſt: ſo mußte auch zunächſt die Intellectualwelt, als die abſolut-reale Welt ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach aus dem Einen, welches das erſte Princip aller Dinge iſt, abgeleitet werden. Zu dieſer Ableitung diente nun eben das zweite göttliche Princip, die urſprüngliche Intelligenz, welche, als das unmittelbare Product des Einen, nach demſelben das Vollkommenſte iſt. Dieſe Intelligenz iſt es, welche von dem abſolut Einen und erſten, aus welchem ſie unmittelbar emanirt, das Anſchauungsvermögen empfangen hat, mit welchem ſie auf das Eine hinſchauet, als auf ihr intelligibles Object. Durch dieſen Act des Anſchauens entſpringt aus der abſoluten Einfachheit des über allen Gegenſatz erhabenen Einen, eine Duplizität, ſofern nämlich das Anſchauende, die Intelligenz, als Subject, von dem Angeſchauten, als dem Objecte, ſich unterſcheidet. Indem nun das Eine, in welchem alles Wirkliche, wiewohl nur der Möglichkeit nach, enthalten iſt, Object der Intelligenz wird, gehet die

Digitized by Google

reine, bloße Möglichkeit in Wirklichkeit über; es tritt das Seyn aus der Unbeſtimmtheit, in welcher es in dem Einen, als dem Urgrunde alles Seyenden, enthalten war, heraus, und wird durch Begränzung und Geſtaltung zu einem beſtimmten Realen. Die Intelligenz iſt daher das erſte Reale, und der Grund alles Realen; das unmittelbare Princip alſo der Intellectualwelt, als der allein realen, welche durch die ſchöpferiſche Kraft der Intelligenz entſteht und nirgends anders, als in der Intelligenz ſelbſt ihre Exiſtenz hat, deren ganze Thätigkeit eine, auf das Innere gehende Thätigkeit iſt. Dieſe Intellectualwelt begreift in ſich alle denkende Weſen, von der Intelligenz durch die Thätigkeit des Denkens hervorgebracht. Denn was die Intelligenz denkt, das ſetzt ſie auch, als wahrhaft ſeyend, welches objective Wirklichkeit hat; da in der Intelligenz das Denken, das Gedachte und das Denkende identiſch ſind. — Indem nun die Intelligenz in unaufhörlicher Thätigkeit des Denkens begriffen, und jeder Act ihres Denkens ein reales Object, alles von ihr Gedachte ein Seyendes und Reales iſt, bringt ſie durch dieſe ihre productive, lebendige Thätigkeit alle Objecte hervor. Dieſe Objecte erzeugt ſie zwar immer auf dieſelbe identiſche Weiſe; aber die Erzeugniſſe dieſer an ſich identiſchen Productivität ſind doch, das eine von dem andern, verſchieden. Sie ſind identiſch nur in Beziehung auf die Intelligenz, als Erzeugniſſe ihrer identiſchen Productionsweiſe; verſchieden aber in Rückſicht auf einander ſelbſt, ſo daß jedes Einzelne ein Anders iſt. Was die oberſte, allgemeine Intelligenz hervorbringt, iſt ſonach eine unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit von lauter beſondern Intelligenzen, die als Individuen von einander ſich unterſcheiden, durch das Eigenthümliche ihrer Form oder Geſtalt. Dieſer Verſchiedenheit ohngeachtet iſt aber doch jedes Einzelweſen in ſeiner Art vollkommen. Denn in der Verſtandeswelt iſt Alles in der vollkommenſten Reinheit und Vollkommenheit; Alles in vollkommener Einheit

Digitized by Google

und Harmonie; lauter reines Seyn, ohne Trennung im Raume, ohne Werden und Wechſel in der Zeit. Dieſes ewige, unveränderliche Seyn, ohne Mangel und Unvollkommenheit, kommt der Intelligenz und der Verſtandeswelt weſentlich zu, die nichts anders iſt, als das unendliche, reine und unerſchöpfliche, wahrhafte Leben und Seyn in ſeiner abſoluten Vollſtändigkeit und Totalität, woraus alles Einzelne hervorgeht, und das Einzelne hinwiederum das Ganze iſt, ſofern jedes Einzelne das All an ſich offenbart.

Wie nun einerſeits die Verſtandeswelt zur oberſten Intelligenz, als ihrem Realprincip, im Verhältniſſe der Dependenz ſteht, ſofern ſie das Product ihrer Denkthätigkeiten iſt: ſo ſteht ſie andrerſeits zugleich zu derſelben im Verhältniſſe der Immanenz. Denn alle die einzelnen Intelligenzen, welche aus der Ur-Intelligenz durch Entwickelung derſelben hervorgehen, ſind und bleiben, in ihrer unendlichen Vielheit und Mannichfaltigkeit, nur Theile der erſten urſprünglichen Intelligenz, ungetrennt zur Einheit und Identität mit ihr verbunden. Sie, die alle realen Objecte durch ihr Denken hervorbringt, iſt ſonach zugleich der vollſtändige Inbegriff derſelben, die Totalität alles Realen umfaſſend; mit der Verſtandeswelt ſonach Eins, oder vielmehr, in der abſoluten Vollſtändigkeit ihres geſammten idealen Seyns und Lebens betrachtet, die Verſtandeswelt ſelbſt. Dieſe Verſtandeswelt iſt auch das Vorbild und Muſter der Sinnenwelt, deren Urſprung und Beſchaffenheit von den Thätigkeiten des dritten Princips, der Seele, als des Princips alles äußern Lebens, und aller Bewegung in der Sinnenwelt abzuleiten iſt. Gleich dem doppelten Verhältniſſe der Intelligenz zur Intellectualwelt iſt auch das der Seele zur Sinnenwelt, als ein Verhältniß der Dependenz und zugleich der Immanenz beſtimmt. Sofern nämlich dieſe allgemeine Seele durch ihre productive Thätigkeit alle beſondern Seelen hervorbringt, wie die Ur-Intelligenz alle beſondern Intelligenzen, verhalten ſich alle beſondern Seelen zu

Digitized by Google

ihr, wie das Erzeugte zu ſeinem Erzeugenden. Sofern aber dieſe allgemeine Grundſeele von den individuellen Seelen nicht entfernt und geſondert iſt, ſondern jeder einzelnen inwohnt, ſind doch alle einzelne Seelen, ihrer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit ohngeachtet, zur ungetrennten Einheit und Identität Eines Seelenweſens vereiniget, gerade ſo wie die einzelnen Theile einer Wiſſenſchaft zum Ganzen derſelben. Es iſt Ein und daſſelbe im Vielen. Aber dieſe vielen einzelnen Seelen ſind nicht blos, wie die Einzelweſen in der Verſtandeswelt, etwa nur der Art und Form nach von einander verſchieden; die Verſchiedenheit bezieht ſich hier auch auf den Grad von Vollkommenheit, worin die eine Seele die andern übertrifft, oder ihnen nachſteht. Zwar ſind alle einzelne Seelen Erzeugniſſe der Kraft der allgemeinen Weltſeele, deren Thätigkeit auch im Anſchauen beſteht, durch welches ſie die Objecte hervorbringt. Aber da dieſe productive Thätigkeit ſelbſt in drei verſchiedenen, einander untergeordneten Sphären, einer höhern, einer niedern, und einer unterſten, ihre Wirkſamkeit äußert: ſo entſtehen durch dieſe Verſchiedenheit ihrer Tendenzen, auch drei an Vollkommenheit verſchiedene Arten von Seelen, unter denen die vernünftigen den oberſten, die ſinnlichen oder Thierſeelen den mittlern, und die Pflanzenſeelen, nach ihrer, auf die Materie gerichteten und ſie bildenden organiſirenden Kraft, den unterſten Rang einnehmen. Dieſe unterſte, die form= und lebloſe Materie bildende und belebende Kraft iſt die Natur; eine Seele, welche, begriffen in fortſchreitender Thätigkeit eines endloſen, aber dunkeln, bewußtloſen Anſchauens, das Princip alles Formens und Bildens der Materie, und die Quelle des Naturlebens iſt.

Hiernach ſind nun alle Seelen, die von der niedrigſten, wie die von der höchſten Art, Ausflüſſe der Weltſeele, von welcher, als ihrer Quelle, ſie aber nicht getrennt werden, ſondern ſtets mit ihr vereint bleiben; ſo wie die einzelnen reinen Intelligenzen in der Intel

lectualwelt mit ihrem Realprincip, der Ur=Intelligenz, Ein unzertrennliches Ganzes ausmachen. Dieſe Intellectualwelt iſt, als das abſolut reale, unveränderliche, lebende Univerſum, wie ſchon erwähnt, das Vorbild und Muſter der Sinnenwelt, d. i. der Welt alles äußern, räumlichen und zeitlichen Lebens, der Inbegriff aller wirklichen, veränderlichen Weſen. In jener, der Verſtandeswelt, befindet ſich Alles in höchſter Vollkommenheit, ohne Trennung durch den Raum, ohne Wechſel in der Zeit; es iſt in ihr kein Werden noch Vergangenſeyn, ſondern lauter reines und vollkommenes, Raum= und Zeitloſes Seyn und Leben, in ſeiner abſoluten Einheit und Totalität. In der Sinnenwelt dagegen iſt alles Seyn und Leben ein Leben und Seyn im Raume und in der Zeit; da wir hier immer Eines nach dem Andern, und neben dem Andern erblicken. Als Princip dieſer äußern, ſichtbaren und veränderlichen Welt iſt die Weltſeele auch die Urſache der Zeit, welche in der fortſchreitenden Bewegung der Seele von einer Thätigkeit zur andern, und aus einem Leben zum andern beſteht, wodurch eben die Seele der Welt das ſichtbare Univerſum hervorbrachte. Die unendliche Zeit in der gränzenloſen Aufeinanderfolge der Thätigkeitsäußerungen der Weltſeele, und der mannichfaltigen Producte dieſer Thätigkeiten, iſt ſonach ein bloßes ſinnliches Bild der Ewigkeit, welche alles Reale in ſeiner gränzenloſen Totalität zumal und zugleich umfaßt, als dasjenige Weſen, welchem unveränderliches Seyn zukommt.

Wie nun die Zeit insbeſondre ein Bild der Ewigkeit: ſo iſt überhaupt die der Zeit unterworfene Sinnenwelt ein Nachbild der Verſtandeswelt. Was daher in der Sinnenwelt vorkommt, die als bloßes Nach= und Abbild in ihrem Vorbilde und Muſter, der Verſtandeswelt, enthalten iſt, das muß auch in dieſer anzutreffen ſeyn; aber hier ſeinem wahren, ewigen Seyn und Weſen nach, als lauter Form, Leben und Idee, ungetrübt und unvermiſcht mit der Materie der Sinnenwelt. In der Verſtandeswelt iſt daher auch ein

Digitized by Google

lebender Himmel und eine lebende Erde; wie dort überhaupt allen Elementen, dem Feuer, dem Waſſer und der Luft, und allen Theilen des überall belebten und beſeelten Univerſums, als Theilen dieſes großen Weltthieres, ein Leben und eine Seele inwohnet, — als Form alles ein Leben, und eine Idee iſt. — Da nun in der Verſtandeswelt die Form es iſt, wodurch jedes einzelne Verſtandesweſen nach ſeinem Eigenthümlichen von jedem andern, nicht durch den Raum von ihm getrennten, ſich unterſcheidet: ſo muß es in dieſer Welt auch ein durch die Form Beſtimmtes und Beſtimmbares, d. h. Materie geben. Auch dieſes alſo, daß ſie aus Form und Materie beſteht, hat die Verſtandeswelt mit der Sinnenwelt gemein, und muß es mit derſelben, als ihrem Vorbilde, gemein haben. Aber freilich findet doch ein erheblicher Unterſchied ſtatt zwiſchen der Materie der Sinnenwelt, und der intelligiblen in der Verſtandeswelt. In beiden Welten iſt zwar die Materie das Unbeſtimmte, Unendliche, als das der Form Entgegengeſetzte; aber die Unbeſtimmtheit in der Materie der Sinnenwelt, als dem bloßen Nachbilde der intelligiblen Materie, iſt doch größer, als in dieſer, ihrem Urbilde, da etwas deſto unbeſtimmter iſt, je weiter es ſich von dem wahren Seyn entfernt. Und die Materie der Sinnenwelt iſt ja am weiteſten von der Urquelle alles Seyenden und Realen entfernt; denn ſie iſt in der abwärtsgehenden Stufenfolge der Emanationen aus dem abſolut Erſten und Vollkommenen zu immer Unvollkommenern, das Letzte, nach welchem nichts weiter entſtehen kann, und an welchem keine Spur des Realen mehr vorkommt. In dieſer, aller Form und Realität beraubten Materie der Sinnenwelt, einer Privation und einem bloßen Schattenbilde des Seyns, iſt auch das radicale Böſe zu ſuchen. Denn wie das abſolut Erſte auch das abſolut Vollkommene und Gute iſt: ſo muß das abſolut Letzte auch das abſolut Unvollkommene und Böſe ſeyn, als der reine Gegenſatz des Erſten, und als eine nothwendige Folge des Heraus=

gehens dieſes abſolut Einen und Erſten, welches in ſeinen äußerſten Ausflüſſen in die Privation der Vollkommenheit, die Materie, ſich verliert. Sonach iſt die Materie, und in und mit ihr auch das Böſe ſelber, eine nothwendige Folge der fortſchreitenden Production der Urkraft und der allgemeinen Lebenskraft, oder des Herausgehens des Einen aus ſich, welches Herausgehen, dem Geſetze der Deſcendenz gemäß, ein Herabſteigen vom Vollkommenern zu immer Unvollkommenern iſt. Dieſe Materie der Sinnenwelt iſt nun zwar zunächſt eigentlich nur ein Product des dritten Princips, der Weltſeele, als des Princips der Sinnenwelt. Aber als ein poſitiver Mangel und als Finſterniß kann dieſe Materie doch immer auch nur die Folge eines Mangels in der Seele ſeyn, nämlich ihres Herausgehens zu dem, was nicht vollkommen, und das Erſte iſt. Denn ſofern die Seele ſich hinneigt und hinaufſchaut zu dem, was über ihr iſt, zur Intelligenz, bleibt ſie frei und rein von der Materie. Blickt ſie aber herab, und neiget ſich hin zu dem, was unter ihr iſt: ſo wird ſie mit Unbeſtimmtheit erfüllt, ſie blicket auf das, was ſie nicht ſchauet, ſchauet die Finſterniß an, und hat nun ſchon Materie. Durch Begränzung und Geſtaltung derſelben bildet ſich nun die Seele einen, ihrem Seyn und Wirken angemeſſenen Körper, gleichſam ein buntes und ſchönes Haus, welches ſie ſich aus dem Dunkeln und Gränzenloſen der, zwar aller Qualität und Quantität ermangelnden, aber doch der Form empfänglichen, Materie baut. In dieſer Verbindung mit ihrem, von ihr ſelbſt aus der Materie gebildeten, Körper lebt die Seele in der Sinnenwelt, worin das Böſe ſich findet, an welchem die Seele Theil hat von Seiten ihrer Verbindung mit dem aus der Materie geformten Körper, durch welchen ſie zur Materie hinabgezogen wird. Aber es iſt die Beſtimmung der vernünftigen, ihrer Abkunft aus der Intellectualwelt ſich bewußten Seele, wieder zurück zu kehren zu der Urquelle des Guten und Vollkommenen, von welcher ſie emanirt,

und von der ſie auch nie getrennt iſt. Denn ſie vermag doch wieder in die höhere, von allem Böſen befreite und gereinigte Region der Intellectualwelt ſich zu erheben, wo ſie frei von allen ſinnlichen Einflüſſen, ſich in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder findet, und, von Gott erfüllt, das wahre Leben in und bei Gott, dem abſolut Guten und Vollkommenen, genießt. Das Mittel, in dieſen vollkommenen Zuſtand zu gelangen, iſt die **Reinigung**, als ein Streben, von allem Irdiſchen und Sinnlichen ſich zu entfeſſeln. Denn nur die gereinigte, von allem Fremdartigen völlig geläuterte und befreite Seele hat die höchſte Stufe der Vollkommenheit errungen, welche die menſchliche Tugend erringen kann und muß. Auf dieſer höchſten Stufe ſteht die vollkommen geläuterte Seele am Ziele, wo ſie in vollkommener Vereinigung und Gemeinſchaft mit dem Urweſen, und in die Anſchauung deſſelben verſenkt, ſich ſelbſt als verklärt und durch dieſe Vereinigung als Eins mit dem Angeſchauten erblickt, und in dieſer Seeligkeit der Anſchauung des Urweſens ihr höchſtes Gut findet.

So endet, nach **Tennemann's** Urtheile, welches wir mit voller Ueberzeugung unterſchreiben können, die alexandriniſche Philoſophie, zu deren Begründung und ſyſtematiſchen Ausbildung **Plotin** den Grund zu legen verſuchte, wie ſie angefangen hatte. Ausgegangen von der erdichteten Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen, nicht durch Denken, ſondern durch intellectuelle Anſchauung, als einer unmittelbaren, und abſoluten Erkenntniß der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, des Weſens der erkennenden Seele mit dem von ihr erkannten Urweſen, beſchließt ſie ihren Lauf am Ziele einer erträumten Vereinigung mit dem Realgrunde alles Seyns, als dem höchſten und letzten Ziele des Menſchen. —

In dieſem Ausgangs- und Endpuncte, wie überhaupt in den weſentlichſten Grundbegriffen und Grund-

Digitized by Google

ſätzen vereinigten ſich auch die Schüler und Nachfolger Plotin's, die jedoch, ohne den wiſſenſchaftlichen Forſchungsgeiſt und ohne das lebendige Intereſſe für Wiſſenſchaft zu beſitzen, welches den Gründer dieſer ſchwärmeriſchen Philoſophie beſeelt hatte, immer mehr ſich in die abentheuerlichſten Chimären verloren, und alle Arten von Wahn und Aberglauben, von Dämonologie, Magie und Theurgie mit dieſer transſcendenten Metaphyſik und Hyperphyſik verbanden; ja ſogar in Erfindung und Verbreitung der ungereimteſten und abentheuerlichſten Theorien und Hypotheſen mit einander zu wetteifern ſchienen. Wenn auf dieſe Weiſe, von der einen Seite betrachtet, auch dieſe neuere Emanationslehre, gleich den ihr vorangegangenen, die Wurzel aller Arten des Aberglaubens, und eine reiche Quelle der abentheuerlichſten Dichtungen und Träumereien geworden, unter dem Einfluſſe der ſchwärmeriſchen Denkart, und der phantaſirenden Vernunft der nachfolgenden Neuplatoniker: ſo iſt von der andern Seite doch auch das Verdienſt nicht zu verkennen, welches der eine und der andere unter den Nachfolgern Plotin's um den metaphyſiſchen Theil des Syſtems, deſſen Principien ſie alle ohne weitere Prüfung als wahr und unumſtößlich gewiß, angenommen und vorausgeſetzt, ſich erworben, durch deutlichere und ausgeführtere Entwickelung, durch ſchärfere Beſtimmtheit der Grundlehren, und durch eine lichtvolle und bündige Darſtellung des Zuſammenhanges derſelben. So rühmt Tennemann von Porphyr, daß dieſer gelehrte Commentator des Plotiniſchen Syſtems, theils die metaphyſiſchen Grundſätze, worauf dieſes Syſtem beruht, und die hauptſächlich den Unterſchied des Seyns eines materiellen und immateriellen Dinges betreffen, mit ziemlicher Deutlichkeit und Beſtimmtheit und in einem leichtüberſehbaren Zuſammenhange dargeſtellt, theils einzelne Lehren mehr entwickelt, mit andern Gründen unterſtützt, und durch die Fülle ſeiner Gelehrſamkeit erläutert habe. Die letzte Stufe der Ausbildung erreichte endlich die ſchwärmeri-

Digitized by Google

ſche Philoſophie des Neuplatonismus durch **Proklus**, welcher mit ſeinem Syſtem eine Metaphyſik des **Geiſterreichs** noch feſter zu begründen, ſyſtematiſch darzuſtellen und zugleich zu erweitern ſuchte. Wir finden auch hier die weſentlichen Hauptlehren des Plotiniſchen Syſtems wieder, aber verbunden mit dem Beſtreben, von Gott, als dem oberſten Realprincip der Dinge und der abſoluten Einheit, eine ſo vollkommene wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewinnen, daß aus dem erkannten Seyn und Weſen Gottes der Prozeß der ewigen Erzeugung oder Emanation der Dinge, wodurch das Endliche aus der abſoluten Einheit hervorgegangen, mit mathematiſcher Evidenz conſtruirt, und die beſtimmte Art und Weiſe dargeſtellt werden könne, wie das Abſolute in dem Endlichen ſich uns offenbare. Unverkennbar iſt der Antheil, den an dieſen neuen transſcendenten Speculationen, in ſo weit ſie durch ihr Eigenthümliches ſich auszeichnen, die Pythagoräiſche Zahlenlehre hat, von deren erſten arithmetiſchen Grundbegriffen und Grundſätzen geleitet, die phantaſirende Vernunft des transſcendenten Metaphyſikers der Geiſterwelt, aus dem Urprincip der abſoluten Einheit die Totalität aller möglichen und wirklichen Dinge in **triadiſcher** Ordnung abzuleiten verſucht. Wie aus der abſoluten Einheit, als der Urquelle alles Guten und Vollkommenen, dem Grunde aller Göttlichkeit, zuerſt die Principe der **Dualität**, die Gränze nämlich und die Unbegränztheit, oder die Einheit und die Vielheit, woraus die Natur aller Dinge gemiſcht iſt, hervorgehen; und wie ſodann aus dieſen beiden Principien ein Drittes, aus beiden Gemiſchtes, als das Erſte der wirklichen Dinge, entſtehe, unter dem Charakter der **erſten Dreiheit**; oder einer **Drei-Einheit** des **Seyns** (*ουσια*) des **Lebens** (*ζωη*) und der **Intelligenz**; — wie nun weiter aus dieſer erſten Drei-Einheit, die zweite, und aus dieſer die dritte Einheit entſpringt, und alle dieſe drei Trinitäten auf eine myſtiſche Weiſe die unbekannte Cauſſalität des erſten unmittheilbaren Gottes offenbaren; die

Digitized by Google

erſte Trinität nämlich, die unausſprechliche Einheit, die zweite, das Ueberſchwengliche aller Kräfte, die dritte endlich die vollſtändige Erzeugung aller Dinge; — das iſt die große Aufgabe, welche der phantaſirende Metaphyſiker zu löſen, das Geheimniß, welches er vollſtändig und mit mathematiſch-logiſcher Evidenz enthüllen zu können wähnte.

Aber kehren wir nun abgeſehen von den verſchiedenen Geſtalten und Modificationen, welche dieſelbe ſchwärmeriſche Philoſophie durch die Individualität ihrer Anhänger und weiteren Bearbeiter angenommen, die als philoſophiſche Schwärmer der dichtenden Phantaſie in Vereinigung metaphyſiſcher Speculationen mit allen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerei einen unbegränzten Spielraum verſtatteten, zu Plotin ſelbſt wieder zurück, um den Geiſt und Charakter der hyperphyſiſchen Speculationen des Neuplatonismus in ſeiner erſten ſyſtematiſchen Form noch einmal von allen Seiten ins Auge zu faſſen, und auf dieſe klare, das Ganze umfaſſende Anſicht ein ſicheres und unbefangenes Urtheil gründen zu können.

Wenn Tennemann am Schluſſe ſeiner eben ſo gründlichen als ausführlichen aus der Quelle ſelbſt geſchöpften Darſtellung und Prüfung des Neuplatonismus, als Reſultat derſelben den Ausſpruch über dieſes Syſtem thut, daß ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus daſſelbe beherrſche; und wenn Tiedemann ein ähnliches Urtheil, namentlich über den Schöpfer dieſer Philoſophie, als eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, den Plotin, fällt, daß derſelbe entweder groben oder feinen Spinozismus lehre: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen dürfen, die Urtheile beider Kritiker zu unterſchreiben, jedoch mit der hinzugefügten genauern Beſtimmung, daß in dieſem Syſtem der Pantheismus die Form einer Emanationslehre angenommen.

Daß übrigens Plotin's Philoſophie, wie Tennemann darüber ſich erklärt, nach ſtrengen Regeln beurtheilt, weit weniger ein aus Principien abgeleitetes,

Digitized by Google

ſtreng verbundenes und vollſtändig entwickeltes Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe oder dafür gehaltener Sätze, als vielmehr nur ein Aggregat von einzelnen Speculationen, Betrachtungen, Winken und Einfällen ſey, welche jedoch durch die allgemeine Tendenz und den herrſchenden Geiſt Einheit und Zuſammenhang haben, das zeigt ſich nur zu deutlich an der Vieldeutigkeit der Grundlehren dieſes Syſtems, und an den Widerſprüchen, woraus daſſelbe zuſammengeſetzt iſt.

Nach Tennemanns Urtheile beherrſcht alſo ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus das Syſtem der Neuplatoniſchen Philoſophie; und dieſes Urtheil gilt nun auch Plotins Syſteme insbeſondre, von welchem Tennemann behauptet, daß es auf einen verſteckten Spinozismus hinauslaufe, ja daß ſogar eine merkwürdige Stelle in demſelben ſich finde, worin der Pantheismus ziemlich deutlich ausgeſprochen ſey. Auf die nämliche Stelle hat auch Tiedemann ſein Urtheil über Plotin gegründet, daß derſelbe groben oder feinen Spinozismus lehre, je nachdem man die eine oder die andre Erklärungsart, welche die von ihm angezogene Stelle verſtattet, als die richtige annehmen will.

Wir haben dem Syſtem des Neuplatonismus hier ſeine Stelle angewieſen unter den verſchiedenen Emanationslehren, die aus der Vermiſchung und Verſchmelzung orientaliſcher mit occidentaliſchen Ideen ſich gebildet haben. Und als eine Lehre der Emanation wird ja auch allgemein, und iſt von jeher die Philoſophie der Neuplatoniker anerkannt worden; wofür ſie denn auch allerdings nach ihren weſentlichen Grundbegriffen und Grundſätzen muß gehalten werden. Nach den, vornehmlich im zweiten Abſchnitte von uns dargelegten Begriffsbeſtimmungen des Pantheismus im engern und im weitern Sinne, muß nun freilich zwar jede Emanationslehre unter die allgemeine Kategorie pantheiſtiſcher Syſteme aufgenommen, aber als Emanationslehre doch auch zugleich von jeder Lehre des Pantheismus, welche, wie z. B. der Spinozismus, dieſen Namen und Cha-

Digitized by Google

rakter im ſtrengen und eigentlichen Sinne führt, unterſchieden werden. Iſt nun Plotin's Lehre ein ſtrenger, eigentlicher Pantheismus, und doch auch zugleich eine Lehre der Emanation: ſo hat er, nach Tiedemann's Urtheil, allerdings dadurch, daß er zwei verſchiedene Formen zur Einheit Eines Ganzen vereinigen wollte, ſeinem ganzen Syſtem ein zweideutiges, zwitterartiges Anſehen gegeben, und aus Widerſprüchen es zuſammengeſetzt. Und in der That iſt doch in der, von Tiedemann und Tennemann als merkwürdig angeführten, Stelle der eigentliche ſtrenge Pantheismus nicht etwa nur ziemlich, ſondern wirklich ganz deutlich, mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen. Wir wollen die merkwürdige Stelle hier ganz herſetzen, wie auch Tennemann es gethan hat, um über den Sinn derſelben nach dem Zuſammenhange des Ganzen mit Sicherheit urtheilen zu können. Hier iſt ſie:

Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ, καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα, καὶ φαινόμενον πολλά, καὶ γινόμενον πολλά. οἷον ὅταν κινηθῇ, καὶ τὸ πολύχουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτοῦ προφέροντας. ταύτας ἓν ἕκαστον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν, ἀγνοοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν, οὐ δυνάμενοι ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν, σπεύδοντα πρὸς αὐτά· διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον, καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι (Ennead. VI. L. II. c. 3).

Wer kann hier — ruft Tennemann aus, nachdem er die ganze Stelle im Grundtexte citirt hat — die natura naturans und naturata verkennen! Allerdings ſcheint hier die Lehre vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, oder der Welt der Dinge zu Gott, ganz im Sinne des ſtrengen Pantheismus gedeutet werden zu müſſen, wie wir den allgemeinen Grundcharakter

deſſelben im Gegenſatze mit jeder Emanationslehre beſchrieben haben. Aber wie vieldeutig iſt doch auch der Sinn, der ſich mit dem hier angegebenen Princip der Endlichkeit verbinden läßt; und wie vielſeitig und verſchieden daher auch die, aus verſchiedenen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffenden Vorſtellungs- und Erklärungsarten, hervorgehenden Weltanſichten! Warlich der von Plotin in dieſer Stelle ausgeſprochene Pantheismus zeigt ſich hier wieder in ſeiner wunderbaren Proteus-Natur, ſo daß er beliebig alle Geſtalten anzunehmen vermag, je nachdem man bald der einen, bald der andern, in der nämlichen Stelle gegebenen Erklärungsart, die Beſtimmung jenes Verhältniſſes betreffend, folgen will. Heben wir aus der ganzen Stelle nur allein die Worte heraus, und halten uns an die Worte: *πάντα μίαν* (*εἶναι*) *φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις*: ſo gewinnt es für uns das Anſehen, als habe der Neuplatoniker ſich zum alten Eleatiſchen Pantheismus bekannt, mit welchem er ja in derſelben Anſicht von dem Verhältniſſe der Einheit zur Vielheit zuſammentrifft. Denn beide, Plotin und die Eleaten vereinigen ſich, nach der in den angeführten Worten enthaltenen Aeußerung zu urtheilen, in der Behauptung: daß das All-Eine nur in unſern Gedanken, oder durch unſer Denken in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen getheilt und zerſpalten werde; daß mithin die Vorſtellung dieſer Vielheit und Mannigfaltigkeit lediglich einen blos ſubjectiven Grund habe, oder, wie der Eleate Meliſſos ſich darüber ausdrückte, ein bloßer, nur in uns gegründeter Schein ſey (*ἐν ἡμῖν*). Das Verhältniß des abſolut Einen und identiſchen Seyns zu dem vielen und mannigfaltigen Seyenden in der wirklichen Natur, wäre daher kein anderes, als ein Verhältniß des allein Wahren und Realen zu dem an ſich nichtigen, bloßen Scheine. —

In der nämlichen Stelle wird aber auch zugleich die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge aus einem

objectiven Grunde hergeleitet; denn ſie wird vorgeſtellt als gegründet in der Natur des abſolut Einen ſelber. Wenn nämlich Plotin daſelbſt ſagt: die mannigfaltige, ſich vervielfältigende Natur des Einen mache, daß es nicht mehr Eins ſey, ſondern als ein Vieles uns erſcheine und ein Vieles werde, indem es ſich gleichſam verändere, obſchon daſſelbe, ſeiner überſchwenglichen Kraft wegen, nur Eins ſey: ſo wird offenbar durch dieſe Vorſtellungs- und Erklärungsart das Verhältniß der Einheit zur Vielheit wieder ganz anders beſtimmt. Wenn, von jener Seite betrachtet, der Pantheismus Plotin's mit dem alten Eleatiſchen zuſammentrifft: ſo wird, von dieſer Seite ihn angeſehen, ſeine Uebereinſtimmung mit allen den pantheiſtiſchen Syſtemen, welche das Verhältniß der Einheit zur Vielheit, als objectiv gültig anerkennen, uns klar in die Augen leuchten. Und dieſe Seite iſt es auch eben, von welcher ſich allerdings die natura naturans und naturata, und die Unterſcheidung beider gar nicht verkennen läßt. Mit Bruno und Spinoza ſowohl, als mit unſern neueſten idealiſtiſchen Pantheiſten vereiniget ſich hier Plotin in der Behauptung, daß das Endliche, als die Vielheit, nicht getrennt ſeyn könne von dem Unendlichen, als der abſoluten Einheit, ſondern von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen ſey, da es zu demſelben ſich verhalte, wie die Theile zu ihrem Ganzen und wie Elemente und Beſtandtheile Eines Weſens zu dieſem Weſen ſelbſt ſich verhalten. Dieſer Vorſtellungsart zufolge iſt alſo die Vielheit kein blos ſubjectiver Schein, als ein völliges Nichtſeyn, ſondern ſie iſt unzertrennlich von der Einheit, ſo daß das wahre Weſen und Seyn des Abſoluten oder Gottes, weder in der bloßen Einheit, noch in der bloßen Vielheit, ſondern in dem unzertrennlichen Bande, der lebendigen copula beider, beſteht. Der alte alexandriniſche Pantheiſt trifft auch ſelbſt darin mit einem unſerer neueſten naturphiloſophiſchen Pantheiſten zuſammen; daß von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit nicht könne geredet werden, da man — wie

Digitized by Google

er ſich wenigſtens problematiſch darüber ausdrückt — vielleicht überhaupt nicht behaupten dürfe, das Eine ſey Urſache der übrigen Dinge. Dieſer Vorſtellungsart zufolge wäre demnach Gott nicht die Urſache des Univerſums, ſondern dieſes unerzeugte Univerſum ſelbſt, ganz und ungetheilt, als abſolute Einheit und Totalität zumal und zugleich.

Wie ſtimmt nun aber — dürfen wir wohl fragen — die, in der angeführten Stelle gegebene, auf Grundbegriffe und Grundſätze des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gegründete Weltanſicht überall nur mit der Emanationslehre des Neuplatonismus zuſammen? — Für Plotin, den Pantheiſten, iſt Gott ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes All, und die unzertrennliche copula der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen. Dagegen Plotin der Emanationslehrer, in Gott ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen erkennt, welches von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres producirt, bis endlich die Productionskraft deſſelben in einem Privativen und Negativen — der Materie — ſich verliert.

Welche von beiden Vorſtellungsarten mag nun wohl der Schöpfer des Neuplatonismus, als eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems, für die wahre gehalten haben? Nach ſeinen, in der angeführten Stelle mit klaren und unzweideutigen Worten ausgeſprochenen Aeußerungen müßte ihm der Pantheismus für eine Lehre der abſoluten Wahrheit, die Emanationslehre dagegen für eine Lehre gegolten haben, die lediglich nur für uns, für unſre beſchränkte Vorſtellungs- und Faſſungskraft relative Wahrheit und Gültigkeit hat. Als Emanationslehrer zertheilt Plotin die an ſich ungetheilte und untheilbare abſolute Einheit in drei beſondere Weſen, die ſogar dem Range nach von einander ſich unterſcheiden; ſo wie derſelbe Emanationslehrer überdies auch noch in ſeinem dritten, an Vollkommenheit den beiden erſten nachſtehendem göttlichen Princip, der Welt-Seele, eine Vielheit und Differenz von höhern

und niedern Kräften unterſcheidet. Aber dieſe Spaltung des urſprünglichen und abſolut Einen in eine Dreiheit von beſondern Weſen und Principien, und die ganze Differenzirung des an ſich einförmigen, einfachen und indifferenten Seyns durch eine Stufenreihe von lauter individuellen, zwar nicht der Art, aber doch dem Grade nach von einander verſchiedenen Dingen, hat doch nur ſubjective Wahrheit und Gültigkeit. Der Grund davon liegt nämlich lediglich darin, daß wir jedesmal nur Theile von dem abſolut Einen faſſen, dieſe Theile ſodann zu beſondern Weſen machen, und ſie als beſondre Gattungen und Arten von Dingen (als beſondre Daſeynsformen oder Modi des Seyns) benennen, unwiſſend, daß wir das Ganze nicht zugleich und zumal (in ſeiner abſoluten Totalität) erblicken, ſondern, immer nur Theilweiſe daſſelbe auffaſſend, dieſe einzeln aufgefaßten Theile nun erſt wieder zuſammenfaſſen, unvermögend auf lange Zeit dieſelben vollſtändig in abſoluter Einheit und Totalität zu begreifen u. ſ. w.

Mit dieſer Aufweiſung des Grundes der Theilung und Differenzirung des abſolut Einen und einfachen Seyns in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen, giebt uns Plotin den Schlüſſel zu Vereinigung ſeiner beiden Weltanſichten, und zu Ausgleichung des Widerſpruches zwiſchen beiden. Offenbar ſind es zwei verſchiedene Standpuncte, die der Philoſoph für beide Anſichten genommen hat. Als Pantheiſt ſteht er auf dem Standpuncte der ſpeculativen Vernuhft, auf welchem er die Idee des Abſoluten in ihrer reinen, durch keine Gegenſätze getrübten Einheit und Einfachheit und abſoluten Totalität erblickt. Als Emanationslehrer hat er ſich auf den Standpunct des, die Eine und einfache Vernünftidee des Abſoluten in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Weſen und Kräften zerlegenden und differenzirenden Verſtandes geſtellt, um mit deſſen Hülfe einerſeits das theoretiſche Intereſſe und Bedürfniß durch Erklärung des Urſprungs und der Beſchaffenheit der Welt der Dinge, andrerſeits zugleich das prak-

tiſche durch Erklärung des Böſen in der Welt, ver-
mittelſt der Hypotheſe der Emanation erklären zu kön-
nen. Die, auf dieſen zwei verſchiedenen Standpuncten
gefaßten Anſichten, jene Vernunftanſicht in ihrer abſo-
luten, und dieſe Verſtandesanſicht in ihrer relativen
Wahrheit, mußten ſich nun aber doch auf irgend eine
Weiſe vereinigen laſſen. Und den Punct dieſer Verei-
nigung meint Plotin darin eben gefunden zu haben,
daß zwar der Grund der wirklichen Theilung und
Differenzirung des an ſich untheilbaren abſolut Einen
und All, einzig und allein in die Unkenntniß, die Be-
ſchränktheit und Unvermögenheit des, über ſeinen be-
ſchränkten Horizont nicht hinaus gehenden, und die
Idee der abſoluten Einheit in der Fülle ihrer abſoluten
Unendlichkeit und Totalität nicht zu begreifen vermögen-
den Verſtandes zu ſetzen ſey; daß aber doch auch zu-
gleich der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Thei-
lung und Abſonderung in dem abſolut Einen ſelber,
nämlich in der ſich vervielfältigenden Natur deſſelben,
müſſe geſucht werden. Denn dieſe Natur verurſache es
eben, daß das Eine nicht das Eine ſey (*τὸ πολύχουν
τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι*). Unter dieſer
ſich vervielfältigenden Natur des Einen iſt wohl nichts
anders zu verſtehen, als eben dies, daß in ihm der
Grund der Möglichkeit enthalten ſey, unter unendlich
vielen und mannigfaltigen Formen unſerm Verſtande
ſich darzuſtellen und von demſelben erkannt zu werden,
ohne daß es darum aufhöre, doch immer das Eine zu
ſeyn und ohne Veränderung das Eine zu bleiben; Eines
in ſeinem Weſen; ein Vieles und Mannigfaltiges nur,
von Seiten ſeiner vielfältigen Formen betrachtet.

Das Eine, als das Princip alles Realen, und als
den höchſten Punct der Vereinigung alles Seyns, mit
dem Organe der Vernunft in unmittelbarer, intellectuel-
ler Anſchauung erkennend, entwickelt der Neuplatoniker
aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes, die Vielheit
und Mannigfaltigkeit der Dinge, vermittelſt der Hypo-
theſe die Emanation, durch die er, von Grund aus Alles,

Digitized by Google

nach dem Geſetze der Deſcendenz, aus dem abſolut Einen glaubte herleiten und erklären zu können. — Und welche eigenthümliche Geſtalt hat nun die Lehre der Emanation im Neuplatonismus angenommen? —

Wir haben früher bereits das neuplatoniſche Syſtem für die reinſte und geläutertſte, im Geiſte des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation erklärt, welcher darum auch der Vorzug vor allen andern Syſtemen ihrer Art müſſe eingeräumt werden. Es frägt ſich nun: verdient ſie wirklich in jedem Betracht, und ohne alle Einſchränkung dieſen Vorzug; oder zeigt ſie nicht auch eine Seite, von welcher ihr intellectueller Charakter als getrübt und entſtellt durch ſinnliche Vorſtellungsarten und durch Bilder, aus der Sinnenwelt hergenommen, erſcheint?

Unſer Tiedemann findet unter andern einen Unterſchied zwiſchen den ältern Kabbaliſten und den alexandriniſchen Eklektikern darin: daß jene einen phyſiſchen, dieſe dagegen einen logiſchen Ausfluß zum Grunde gelegt hätten. Er bemerkt dabei: „ob und wie fern an Erfindung dieſer logiſchen Emanation Plotin Theil habe, könne nicht beſtimmt werden; an ihrer Ausbildung aber und mehreren Befeſtigung ſcheine er allerdings beträchtlichen Antheil zu haben; ſeine mancherlei Darſtellungen und Erläuterungen wären vor ihm wenigſtens nicht gefunden worden.“ Allerdings iſt der Charakter einer logiſchen Emanation an Plotin's Theorie ganz und gar nicht zu verkennen. Dem fortſchreitenden Gange des reinen Denkens gemäß geht der dialektiſche Metaphyſiker von dem höchſten, dem einfachſten und allgemeinſten, aber darum freilich auch inhaltleerſten aller Begriffe, dem Begriffe der abſoluten Einheit aus, und ſteigt ſodann von dieſem, dem Geſetze der Stetigkeit folgend, durch Hinzuſetzung von Beſtimmungen, zu dem Beſondern herab. Nun verwandelt er, durch Hypoſtaſirung und Objectivirung der Begriffe, dieſe logiſche Ableitung derſelben in eine logiſche Emanation der mannigfaltigen Weſen und Daſeynsformen aus dem Urwe-

Digitized by Google

ſen und Urſeyn, und macht aus der logiſchen Rangordnung der Begriffe eine reale, objective der verſchiedenen Weſen und Daſeynsformen, nach ihrem nähern oder entferntern Verhältniſſe zu dem höchſten Princip.

Aber die Phantaſie des Intellectualphiloſophen, welcher die inhaltleeren Begriffe nicht genügen konnten, verſinnlichte dieſelben durch das Bild eines intellectualiſirten Lichts, und verwandelte dergeſtalt die reine logiſche Emanationslehre in die phyſiſche Theorie einer Lichtausſtrahlung und eines Lichtausfluſſes. Wie das Licht aus der Sonne, ſo ſtrömt aus dem reinen, geiſtigen Urlichte des Urweſens zunächſt und unmittelbar das erſte reinſte Licht aus, der erſte Verſtand, welcher, weil er aus dem Urlichte ausgefloſſen, und auf dieſes Licht hinblickt und von demſelben ganz erfüllt wird, ſelbſt Licht ſeyn muß. Von dieſer Seite betrachtet, würde alſo doch dieſe hoch geprieſene intellectuelle Emanationslehre des Neuplatonismus nicht minder, wie die kabbaliſtiſche, in einen feinen Materialismus mit ihrer Lichttheorie ausgehen, und ſich von der kabbaliſtiſchen Lichtemanation nur in der beſondern Vorſtellungsart unterſcheiden, wonach dieſe aus dem alles erfüllenden Urlichte, nachdem daſſelbe ſich erſt in ſich ſelbſt zurückgezogen, die Dinge ausſtrömen läßt. Aber dieſer materialiſtiſchen Vorſtellungsart ohngeachtet iſt es doch auch gar nicht zu verkennen, daß Plotin's Lehrbegriff der Emanation, wie auch Tiedemann davon rühmt, den ſtärkſten Hang zum Intellectualismus habe, indem er aus Verſtandesbegriffen alles herleiten, und auf die Grundſätze deſſelben alles hinauslenken wollte. Bei dieſer entſchiedenen Tendenz des Syſtems zum Intellectualismus dürfen wir demnach auch annehmen, daß die empiriſchen Vorſtellungsarten von Licht und Lichtausflüſſen, ſo wie die mathematiſchen Anſchauungsformen von Raum und Zeit mehr nicht denn bloße Schemata zur Conſtruction der intellectuellen Objecte ſeyn ſollten. Die ſpeculative Vernunft gab in und mit der Idee des Abſoluten, unter dem Charakter der abſoluten Einheit,

Digitized by Google

das erſte Princip her; der Verſtand entwickelte daraus ſeinen Denkgeſetzen gemäß ein ganzes Syſtem der Intellectualwelt; und die Einbildungskraft trat dann erſt hinzu, um die, vom Verſtande objectivirten und hypoſtaſirten, in reale Weſen umgeſchaffenen Begriffe, durch die mathematiſchen Anſchauungen von Raum und Zeit, ſo wie durch die empiriſche Anſchauung des Lichts zu ſchematiſiren, nachdem dieſe aus der Sinnenwelt genommenen, und auf die Verſtandeswelt übergetragenen Objecte ſelbſt erſt waren intellectualiſirt worden.

Für ein Intellectualſyſtem müſſen wir demnach allerdings wohl das Syſtem Plotin's anerkennen. Aber wie ſehr unterſcheidet ſich doch dieſer transcendente, myſtiſche Intellectualismus von dem Intellectualſyſteme Platon's, ſo wie aller der Intellectualphiloſophen, die im Sinne und Geiſte Platon's in dem erſten Princip eine höchſte, die Welt nach Ideen bildende Intelligenz erkennen. In Plotin's Intellectualſyſteme nimmt die Intelligenz nicht die erſte, ſondern nur erſt die zweite Stelle ein, als das zweite Princip, dem Range nach geringer als das erſte, weil es nach dem erſten iſt, als das zuerſt aus ihm Emanirte. Das abſolut erſte Princip ſelber aber, als der Realgrund alles Wirklichen, iſt in dieſem Syſtem weder ein Denkendes noch ein Gedachtes, weder Subject noch Object, ſondern ein leeres und abſtractes Weder — Noch, unter dem Charakter der abſtracten, abſoluten Einheit und Indifferenz. Alſo nicht in Anſehung des erſten, ſondern erſt in Beziehung auf ihr zweites göttliches Princip iſt Plotin's Lehre für ein Intellectualſyſtem zu erklären. Und was iſt denn nun eigentlich das abſolut erſte Princip in dieſem Syſtem? — Es iſt, genau betrachtet, wohl nichts anders, als die an ſich unlebendige und undenkende form- und qualitätenloſe Materie der intelligiblen Welt, woraus die Intelligenz, als das thätige Princip alles geiſtigen Lebens, alle beſondern Daſeynsformen in der Intellectualwelt erzeugt. Erſt mit dieſem zweiten Princip beginnt alle Thätigkeit; denn erſt von der In-

telligenz geht alle Thätigkeit aus. Wenn nach der Plotin'ſchen Emanationslehre — wie Schelling einmal die ihr eigene Vorſtellungsart nicht untreffend beſchreibt — das Ueberfließende überfließt nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, ſondern durch ſeine eigene Schwere; wenn es ſich losreißt und nicht abgeſtoßen wird, ſo kann allerdings das Urweſen nur als ruhiger Grund der Dinge angenommen, und es muß dagegen die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werden. Als ruhiger Grund der Dinge kann demnach das Urweſen auch nicht das Princip der Wirklichkeit, ſondern lediglich der Möglichkeit derſelben, mithin auch nicht das Vollkommenſte actu, ſondern blos potentia ſeyn. Es iſt das Eine und All alles Seyenden und Realen, aber nur als ein völlig Unbeſtimmtes, blos Beſtimmbares, durch die Thätigkeit der Intelligenz, als des formenden Princips, erſt zu Beſtimmendes. In dieſem Syſtem iſt ſonach das erſte Princip im Grunde nichts anders als ein logiſches Chaos; denn es iſt die formloſe, unlebendige und unthätige Materie, welche der Bedingung nach der Form voran geht, und woraus, als dem ruhigen Grunde der Möglichkeit der Dinge, erſt die Wirklichkeit derſelben durch die Thätigkeit des Emanirenden, der oberſten Intelligenz, hervorgegangen iſt. Ein intelligibles Chaos alſo, der ruhige, für ſich durchaus beſchaffenheitloſe und indifferente Urgrund, wäre das Urweſen und Urprincip der Dinge in dieſem Intellectualſyſteme, in welchem Alles zu lebenden und vorſtellenden Weſen gemacht, aber doch aus der Sphäre dieſer Weſen das Erſte wie das Letzte ausgeſchloſſen wird: das Ueberweſen wie das Unweſen. — Wohl mögen wir darum mit Tennemann es unbegreiflich finden, wie man ſich ſo lange täuſchen können, eine Theorie für eine Realerklärung des Seyns zu halten, in welcher man nicht einſieht, wie aus dem Urweſen, welches nicht lebet und ohne Vorſtellungen iſt, das Leben und das Vorſtellen hervorgehet, noch wie das

letzte Producirende ein Product hervorbringt, welches ohne Leben und ohne Vorſtellung iſt.

Und doch hat man ſich ſo lange getäuſcht, täuſcht ſich noch immer fort, und wird nicht aufhören ſich zu täuſchen, ſo lange man, von dem Vorurtheil eines ſpeculativen Wiſſensdünkels geblendet, den vergeblichen Verſuch nicht wird aufgeben mögen, aus dem abſolut Einen und einfachen Urweſen, welches die Vernunft als die Wurzel alles Daſeyns annehmen und vorausſetzen muß, alle Dinge ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach abzuleiten, indem man das Abſolute, als oberſten Erkenntnißgrund ſetzen, und die Idee deſſelben zum alleinigen Princip einer vollendeten Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne, als einer Wiſſenſchaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge, oder der abſoluten Einheit und Allheit, machen will. Wie oft, und auf wie mancherley Weiſe die Verſuche dieſer Art ſind erneuert worden; welchen ausgebreiteten und bis auf unſre Zeit ſich erſtreckenden Einfluß die Emanationslehre des Neuplatonismus insbeſondre auf die Geſtaltung unſerer neuern und neueſten Philoſophie nicht nur, ſondern auch ſelbſt auf die chriſtliche Theologie durch ihre Vereinigung mit derſelben gehabt hat, darüber wird uns der Fortgang der Geſchichte des Pantheismus in den Perioden unſrer neuern und neueſten Philoſophie belehren.

Fünfter Abſchnitt.

Der Pantheismus in ſeinem Uebergang in die chriſtliche Theologie, und ſeiner Ausbildung zu einem Syſtem der chriſtlichen Philoſophie durch ältere und neuere chriſtliche Theologen und Philoſophen.

Die erſte chriſtliche Philoſophie haben wir bereits vorgefunden bei den Gnoſtikern, welche gewiſſe orientaliſche Philoſopheme zu Erreichung des Zweckes einer

höhern Erkenntniß der Grundlehren des Chriſtenthums benützten, und ihre auf dieſem Wege gewonnene Gnoſis der gemeinen chriſtlichen Lehre entgegenſetzten. Aber die Lehre dieſer erſten chriſtlichen, ſogenannten Philoſophen würde von der Parthey der Lehrer der orthodoxen Kirche als Ketzerey beſtritten, und aus der orthodoxen Kirche ausgeſtoßen. Unter dieſen erſten orthodoxen Kirchenlehrern ſelbſt gab es indeſſen doch auch mehrere, welche ſelbſt eine Religionsphiloſophie hatten, die ſie mit den Dogmen ihres orthodoxen kirchlichen Syſtems, als vereinbar mit dem Princip des ſtrengen Supernaturalismus, zu vereinigen, und durch ihre Gnoſis jene ketzeriſche zu bekämpfen und auszurotten ſuchten. Dieſe, in der rechtgläubigen Kirche entſtandene Religionsphiloſophie unterſchied ſich weſentlich von dem, unter den heterodoxen Kirchenpartheien, vornehmlich bei den Gnoſtikern und Manichäern herrſchenden Geiſte der Speculation, dadurch, daß die Lehrer der orthodoxen Kirche von ihren philoſophiſchen Kenntniſſen keinen andern Gebrauch machten, als nur zur Befeſtigung und Aufklärung der, durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten des Glaubens. Daß war nun insbeſondre der Fall bei den Kirchenvätern, die in der Schule der Alexandriner und Neuplatoniker ſich gebildet, und aus der Quelle philoſophiſcher Speculationen dieſer Schule ihre *γνῶσις*, oder philoſophiſche Erkenntniß der Religion geſchöpft hatten. Sie alſo waren es auch eigentlich, durch welche die Neuplatoniſchen Lehren von Gott und der Welt fortgepflanzt und in die chriſtliche Theologie eingeführt wurden. Wir nennen hier vor allen andern den großen Schüler des Clemens von Alexandrien, den Origines, welcher mit Recht als der eigentliche Urheber der Religionsphiloſophie kann angeſehen werden, indem ſein forſchender philoſophiſcher Geiſt am tiefſten das Bedürfniß fühlte, die Glaubenswahrheiten durch philoſophiſche Principien zu begründen und das Einzelne zum Syſtem eines Ganzen zu vereinigen. Bei dieſem, auf Begründung und ſyſtematiſche Ausbildung eines

wiſſenſchaftlichen Lehrbegriffes der chriſtlichen Religion, als einer chriſtlichen Philoſophie, zum Unterſchiede von einem blos populären Lehrbegriffe derſelben, gerichteten Beſtreben, offenbart ſich die ſpeculative Tendenz und Abſicht des philoſophiſchen Religionslehrers, welcher von den Grundſätzen und Grundlehren der Alexandriner, in deren Schule er ſich gebildet, Gebrauch machte, um mit Hülfe derſelben eine chriſtliche Philoſophie zu Stande zu bringen, in welcher die Grundwahrheiten des Glaubens durch die höchſten Speculationen des Neuplatonismus begründet und aufgeklärt, und zum Syſtem Eines Ganzen ſollten vereiniget werden. Das Univerſum in ſeiner Einheit und Unendlichkeit zu erforſchen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen zu ergründen und zu einer wiſſenſchaftlichen Einſicht zu bringen, zu befriedigender Löſung dieſes höchſten ſpeculativen Problems, verlor ſich der ſpeculative Denker in Anſichten und Vorſtellungsarten, die als unvereinbar mit dem Lehrbegriffe des orthodoxen Kirchenglaubens befunden, und daher als Ketzereien verworfen wurden. Dieſe ſpeculativen Anſichten und Vorſtellungsarten waren aber die Frucht ſeines Studiums der neuern alexandriniſch-platoniſchen Philoſophie, deren metaphyſiſche Lehren, Gott und das Verhältniß deſſelben zur Welt betreffend, der neuplatoniſirende Kirchenvater, welcher zu Alexandrien auch die philoſophiſche Schule des Ammonius Sakkas, dieſes berühmten Gründers und eifrigſten Beförderers des Syſtems des alexandriniſchen Platonismus beſucht hatte, in die chriſtliche Theologie übertrug, und mit derſelben glaubte vereinigen, ja ſogar die Grundwahrheiten der chriſtlichen Dogmatik, und insbeſondre die Geheimnißlehren derſelben, durch die ſpeculativen Lehren des Neuplatonismus beſtätigen und aufklären zu können. Als Belege dazu mögen folgende Aeußerungen und Behauptungen aus den Werken des, im Sinne und Geiſte der neuplatoniſchen Emanationslehre philoſophirenden Religionslehrers, welcher nach dem Urtheile unſers neuern gründlichen und

verdienſtvollen chriſtlichen Kirchenhiſtorikers Schröckh, freigebiger, als irgend ein anderer alter Kirchenlehrer, die griechiſche Philoſophie über den herrſchenden Lehrbegriff ausgeſchüttet, hier angeführt werden.

In dem Buche dieſes Kirchenvaters *περὶ ἀρχῶν*, oder von den Gründen des chriſtlichen Glaubens, welches unter allen übrigen am meiſten berüchtiget iſt und woraus auch die bedeutendſten Beſchuldigungen hergenommen ſind, findet ſich die Lehre von drei göttlichen, einander untergeordneten Principien, die der chriſtliche Religionsphiloſoph auf die chriſtliche Dreieinigkeitslehre zu Begründung und Aufklärung derſelben anwendet. In dieſer Anwendung iſt das erſte göttliche Princip der Vater, das zweite, der Sohn, geringer als der Vater, ſo wie das dritte Princip, der heilige Geiſt, wiederum geringer als der zweite Gott, nach dem erſten und höchſten. Wie nach Plotin's Lehre von der göttlichen Trias, dem abſolut Erſten und Einen, als dem Urweſen und Urſeyn, ausſchließend nur das Prädicat des ſchlechthin Guten zukommt: ſo wird auch nach der Lehre des chriſtlichen Religionsphiloſophen, daſſelbe Prädicat des abſolut Guten ausſchließend nur dem Vater, als dem erſten göttlichen Princip, beigelegt; der Sohn dagegen, als das zweite Princip, nur für ein Bild von der abſoluten Güte des erſten erklärt. Wie ferner in Plotin's Lehrbegriffe von den drei göttlichen Principien, das Erſte, als das Urweſen und Urſeyn, auch das Realprincip aller Dinge insgeſammt und ihre Zeugungskraft; das zweite Princip nach dem erſten, die göttliche Urintelligenz, zunächſt nur das Princip der Intellectualwelt iſt: ſo wird auch, nach einer gewiſſen Analogie, in dem Lehrbegriffe des chriſtlichen Religionsphiloſophen behauptet, daß der Vater allein nur auf alle Weſen wirke, der Sohn dagegen (der *λόγος νοητὸς*, oder die Plotiniſche Intelligenz) blos auf die vernünftigen, als das unmittelbare Realprincip der Intellectualwelt.

Digitized by Google

Die ſinnliche Vorſtellungs- und Erklärungsweiſe, wie das zweite Princip aus dem erſten hervorgegangen, durch Vergleichung der ewigen Zeugung des Sohnes mit der Zeugung des Glanzes oder Strahls aus dem Lichte, ſtimmt vollkommen überein mit Plotin's Vorſtellungsweiſe von dem Urweſen, als dem Urlichte, aus welchem unmittelbar und unaufhörlich ein, das Eine umgebender Lichtkreis ausſtrömet, welcher eben die Intelligenz iſt.

Auch ſeine Weltanſicht hat der chriſtliche Religionsphiloſoph nach dem Muſter der alexandriniſchen Schule ſich gebildet; denn es iſt die Anſicht von der Welt, als einem lebenvollen, großen Ganzen, oder einem großen unendlichen Weltthiere, das von Einer Seele, der Kraft und dem Worte Gottes (dem λόγος) zuſammen gehalten wird.

Wenn endlich der chriſtliche Religionsphiloſoph ein Seyn und Leben der menſchlichen Seelen, wie aller übrigen Seelen, dergleichen er auch ſelbſt den Geſtirnen beilegt, vor der Vereinigung mit ihren Körpern annimmt, und wenn er den vernünftigen Seelen der Menſchen die Ausſicht zur Rückkehr in Gott und zur Vereinigung mit demſelben auf dem Wege einer ſtufenweiſen Erhebung und Annäherung, unter Bedingung ihrer erfolgten vollkommenen Läuterung und Heiligung eröffnet: ſo weiſet er uns auch mit dieſen Lehren ſeiner chriſtlichen Religionsphiloſophie die Quelle an, woraus dieſe Lehren ſind geſchöpft und zum Syſtem einer chriſtlichen Religionsphiloſophie von ihm umgebildet worden. Den, aus dem Syſtem des Neuplatonismus entlehnten, und in die chriſtliche Theologie übergetragenen Vorſtellungsarten und Lehren von Seiten der platoniſirenden Kirchenväter und des Origines insbeſondre, widerſetzten ſich zwar die andern Kirchenväter, die dieſe Lehren, als die chriſtliche Theologie entſtellend und verfälſchend, als Ketzereien verwarfen. So erwarb ſich insbeſondre Auguſtinus das Verdienſt, die Emanationslehre am eifrigſten und mit den vollgültigſten Gründen beſtritten, und da-

Digitized by Google

gegen die Schöpfungslehre als die einzige vernunftgemäße Anſicht gerechtfertigt zu haben. Aber dieſen orthodoxen Kirchenlehrer verleitete doch auch ſelbſt der Hang zur Speculation, welcher ihn über die Gränzen des Wiſſens hinausführte, zu Vorſtellungsarten, durch die er ſich in pantheiſtiſche Anſichten verlor. Wenn z. B. Auguſtinus, um die Allgegenwart Gottes zugleich dem Verſtande begreiflich zu machen, die Behauptung hinſtellt: Gott ſey ſeiner Subſtanz nach überall und durch Alles verbreitet, und da er nicht in irgend einem Orte ſeyn könne, wie ein Körper irgendwo iſt, ſo müſſe Alles, als in ihm exiſtirend, und Er ſelbſt alſo als die ſchöpferiſche Subſtanz der Welt, die Er ohne Laſt in ſich enthält, gedacht werden. Zu dieſer Vorſtellungsweiſe, durch welche die pantheiſtiſche Idee der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes deutlich ſich ausſpricht, bekannten ſich auch viele andre Kirchenväter, wenn ſie ſich Gott, als die ganze Welt durchdringend, ſie umſchließend, oder als den Raum der ganzen Welt dachten, und dieſe Spinoziſtiſche Vorſtellungsart von der unendlichen, das All umfaſſenden Ausdehnung Gottes, als die wahre Vorſtellungsart, der falſchen grobſinnlichen Vorſtellungsweiſe von einer begränzten Ausdehnung Gottes, als eines Körpers, entgegenſetzten.

Mit dieſen ſpeculativen Anſichten und Vorſtellungsarten der erſten Kirchenlehrer von der Natur und dem Verhältniſſe Gottes zur Welt, wurde ein pantheiſtiſcher Saame auf das Feld der chriſtlichen Theologie ausgeſtreut, welcher ſich weiter fortpflanzte, und zunächſt im Zeitalter der Scholaſtik denjenigen ſpätern Kirchenlehrern, die ihre myſtiſch ſpeculative, zum Idealen und Ueberſinnlichen entſchieden ſich hinneigende Denkart dem Platonismus vorzugsweiſe geneigt machte, zum Stoff diente, woraus ſie ihre, auf pantheiſtiſche Grundbegriffe und Grundſätze gebaute, chriſtliche Religionsphiloſophie entwickelten.

Digitized by Google

Unter den Kirchenlehrern des Mittelalters, welche als Selbſtdenker in die Fußſtapfen ihrer Vorgänger, der erſten und älteſten philoſophirenden Kirchenlehrer traten, indem ſie auf Vereinigung der Philoſophie und Religion ihr Nachdenken und Beſtreben richteten, ſteht unſtreitig oben an der, in der erſten Periode der Scholaſtik lebende, durch ſeine gelehrte Bildung, wie durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt und ſeinen Einfluß auf die Nachwelt gleich merkwürdige Johannes Scotus Erigena, welcher, als Philoſoph und Theologe die Trennung zwiſchen Philoſophie und Religion aufhebend, beide in Eins zu verbinden ſuchte. Die höhere und würdigere Idee, die dieſer geiſtvolle philoſophirende Denker von der wahren Philoſophie, als von einer lebendigen Wiſſenſchaft ſich gebildet, welche die Gründe aller Dinge zu erforſchen ſtrebt, und ſie auch findet; und die dieſer hohen Idee gemäß mehr denn eine gehaltloſe, grübleriſche Dialektik ſeyn ſoll, hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, daß die wahre Philoſophie nichts anders als die wahre Religion, und die wahre Religion nichts anders als die wahre Philoſophie ſey. Von dieſer Vorausſetzung der Einheit und Identität der Philoſophie und Religion in Anſehung ihres Gegenſtandes wie ihres Zweckes ausgehend, wonach es nur eine Wahrheit geben kann, und das Wahre in der Philoſophie auch das Wahre in der Theologie und umgekehrt ſeyn muß, ging der philoſophiſche Religionslehrer nun weiter fort auf dem Wege der Begründung und ſyſtematiſchen Ausbildung einer chriſtlichen Philoſophie, auf welchem ihm bereits die erſten Lehrer der orthodoxen Kirche — die Kirchenväter — ja ſelbſt früher noch die Lehrer gewiſſer ketzeriſcher chriſtlicher Partheien, wie die Gnoſtiker und Manichäer, vorangegangen waren, deren γνῶσις doch auch nichts anders als eine höhere und erweiterte wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Dogmen des chriſtlichen Glaubens ſeyn ſollte.

Daß Scotus Erigena für die wahre Religion, keine andere anerkannte, als die chriſtliche, deren Grund-

lehren er daher durch Principien der Vernunft zu begründen und zum Syſtem eines wohlgeordneten und harmoniſchen Ganzen zu vereinigen ſtrebte, das dürfen wir von dem chriſtlichen Theologen vorausſetzen. Nicht eben ſo aber eine blinde und unbedingte Anerkennung und Annahme des herrſchenden Kirchenglaubens und ſeiner auf Autorität beruhenden Grundlagen. Denn eine ſolche ſclaviſche Unterwerfung unter Autoritäten war mit den freien Forſchungen ſeines ſelbſtdenkenden philoſophirenden Geiſtes unverträglich, welcher ſein Streben auf Begründung und Ausbildung eines gründlichen und alles umfaſſenden, aus der Quelle der Vernunft abgeleiteten Syſtems der menſchlichen Erkenntniß gerichtet hatte. In ſeiner höchſten Tendenz ging dieſes Syſtem auf Erforſchung des Urweſens und Urſeyns, und des Seyns und Weſens der Dinge, wie ſie an ſich und in dem Abſoluten gegründet ſind, und im Verhältniſſe zu demſelben, als der Urquelle alles Seyns, ſtehen. Eine befriedigende Löſung der Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft, die ihm die höchſte, göttliche Philoſophie war, glaubte Scotus Erigena in den Speculationen der alexandriniſchen Schule gefunden zu haben. Dieſen alſo iſt ſein Syſtem nachgebildet, welches ſonach in den Hauptſätzen mit den Grundlehren des alexandriniſchen Neuplatonismus vollkommen übereinſtimmt, und nur, wie Tennemann bemerkt, theils durch manche neue Beſtimmungen, theils durch eine andere Form der Entwickelung ſich unterſcheidet. Da nämlich der chriſtliche Religionslehrer aus den Lehren der Alexandriner eine chriſtliche Philoſophie zu bilden ſuchte, hatte er darum auch die Ideen jener Schule ſo aufgefaßt und gedeutet, daß ſie mit den von ihm als wahr anerkannten Dogmen des Kirchenglaubens zuſammen ſtimmten, und durch ſie philoſophiſch begründet werden konnten. Die Darſtellung dieſer göttlichen Philoſophie, als einer chriſtlichen Philoſophie, iſt der Inhalt ſeines berühmten Werkes de divisione naturae, in welchem er insbeſondre auch den Grundgedanken ſeines Lieblingsſchriftſtellers, des Pſeudo-Dionyſius,

Digitized by Google

deſſen myſtiſche Schriften er überſetzt hatte, ohne ihm jedoch in ſeinen myſtiſchen Schwärmereien zu folgen, entwickelt und ausführt. Dieſer, aus dem Studium des Dionyſius Areopagita geſchöpfte Grundgedanke iſt die Idee: Gott, als das allein wahre Weſen und Seyn, iſt das Weſen aller Dinge; und das Weſen aller Dinge iſt Gottes überſchwengliches Weſen, woraus alle Fülle der Dinge ſich entwickelt und in daſſelbe wieder zurückkehrt.

Dieſe pantheiſtiſche Idee iſt nun der Mittelpunct ſeines, die Theologie mit der Philoſophie vereinigenden Syſtems; ſie iſt das Princip, woraus er ſeine chriſtliche Philoſophie, als eine Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge entwickelt. Dieſe Philoſophie ſelbſt iſt demnach keine andere, als eine Philoſophie des Pantheismus unter der Form des alexandriniſchen Emanationsſyſtems, deſſen erneuerte Darſtellung durch Scotus aber doch, wie Tennemann davon rühmt, mit größerer Klarheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der chriſtlichen Kirche verwebt iſt.

Wir heben hier für unſern Zweck aus dieſem Syſtem, wovon uns Scotus am Ende ſeines gedachten Buches: de divisione naturae, eine gedrängte Ueberſicht gegeben, nur diejenigen Hauptpuncte aus, die ſeinen Charakter als eine chriſtliche Religions-Philoſophie des Pantheismus, hinreichend bezeichnen können.

Die Natur, worunter unſer Philoſoph die Geſammtheit alles Seyenden und Realen, alſo das urſprüngliche, wie alles abgeleitete, Seyn begreift, theilt ſich, nach einer vierfachen Differenz, in vier Arten. Die erſte Natur iſt die, welche ſchafft und nicht erſchaffen wird: Gott; — die zweite die, welche erſchaffen wird und ſchafft: — der Sohn Gottes; — die dritte die, welche erſchaffen wird und nicht ſchafft; der Inbegriff der bloßen Creaturen; — die vierte endlich iſt diejenige Natur, welche weder erſchaffen wird, noch ſchafft:

die **Natur**; — ſofern ſie mit Gott identiſch iſt, und einſt in ſein Weſen zurückkehren wird. —

In Beſtimmung einer vierfachen Differenz von Arten des Seyns iſt die Uebereinſtimmung dieſes neuern chriſtlichen Emanationsſyſtems mit dem ältern des Neuplatonismus nicht zu verkennen, jedoch nur bis auf einen gewiſſen Punct, in welchem der neuere chriſtliche Pantheiſt von dem ältern Pantheismus der Alexandriner abweicht. Dieſer Punct betrifft die Natur in ihrer vierten Form, die weder erſchaffene, noch ſchaffende Natur.

Der erſten ſchöpferiſchen und unerſchaffenen Natur entſpricht offenbar das, als abſolute Einheit und Einfachheit zu denkende Urweſen und Urſeyn, das erſte göttliche Princip im alexandriniſchen Syſtem; — der zweiten erſchaffenen aber zugleich doch auch erſchaffenden Natur, in welcher der chriſtliche Religionsphiloſoph den **Sohn Gottes** erkennt, entſpricht das zweite göttliche Princip in jenem Syſtem: die allgemeine Intelligenz, als das ſchöpferiſche Princip der Intellectualwelt; — ſo wie der dritten erſchaffenen, aber nicht ſchöpferiſchen Natur, der Inbegriff aller einzelnen creatürlichen Weſen in der Intellectual= und der Sinnenwelt. Nur in dem Begriffe deſſen, was **Scotus** die vierte, von den drei erſteren zu unterſcheidende, Natur nennt, ſcheint er von dem Syſtem ſeiner philoſophiſchen Schule abzuweichen. Aber er ſpricht ſich darüber doch auch ſo ſchwankend und zweideutig aus, daß man ſeinem Begriffe von dieſer vierten Natur bald einen, mit dem neuplatoniſchen übereinſtimmenden, bald einen andern, davon abweichenden Sinn unterlegen kann. Im intellectuellen Emanationsſyſteme des Neuplatonismus nimmt die Materie der Sinnenwelt die Stelle der vierten Natur ein. Denn ſofern die Materie als ein blos Privatives und Negatives, im Gegenſatze mit dem Poſitiven, als das Nichtſeyende (des *οὐκ* oder *μὴ ὄν*) im Gegenſatze mit dem Seyenden und Realen zu betrachten iſt, kann man von ihr, als einem bloßen Unweſen, nicht

ſagen, daß ſie ein Erſchaffenes, poſitiv von Gott Hervorgebrachtes ſey.

Und eben darum kann man von dem unreellen Weſen oder vielmehr Unweſen der Materie auch nicht ſagen, daß es eine ſchaffende Natur ſey; weil einem Nichtweſen und Nichtſeyenden auch kein Vermögen und keine Kraft des Schaffens und Wirkens kann zugeſchrieben werden. In derſelben Bedeutung ſcheint nun auch Scotus ſeinen Begriff von der vierten Natur gedeutet zu haben, nach einer Stelle zu urtheilen, welche es nicht zweifelhaft läßt, daß er ſich nichts anders als die körperliche Natur in Anſehung ihres Stoffes, der Materie, darunter gedacht habe. Wenn er nämlich an dieſer Stelle ſagt: quarta (sc. natura) inter impossibilia ponitur, cujus differentia est, non posse esse; — und nun mit den Intellectualphiloſophen in der Behauptung ſich vereiniget: daß nur dasjenige wahrhaft ſey, was mit dem bloßen Verſtande begriffen wird; dasjenige dagegen in Wahrheit nicht ſey, was, wie alle Körper, entſtehen und vergehen kann: ſo müſſen wir hiernach wohl annehmen, daß Scotus die Sinnenwelt, oder das materielle Univerſum, in Anſehung deſſen, was in derſelben zur Materie, und zum Räumlichen und Zeitlichen gehört, für das Nichtſeyende gehalten habe. — Nach andern Aeußerungen unſers chriſtlichen Religionsphiloſophen zu urtheilen, hätte derſelbe aber doch der materiellen Natur mehr Realität zugeſtanden, als die Alexandriner, indem er ſie der denkenden Natur, nicht, wie ein blos Negatives und Unreelles dem allein Poſitiven und Realen, ſondern nur allein als eine niedere Art des Seyns dem Intellectuellen, als der höhern Daſeynsform, entgegen ſetzt. Dieſe neue veränderte Beſtimmung des Begriffs von der Materie im Syſtem dieſer chriſtlichen Philoſophie, iſt allerdings, wie Tennemann meint, eine Folge aus der chriſtlichen Schöpfungslehre, wonach Gott nicht allein weſentlich in den Seelen (oder denkenden Weſen) ſondern auch in den Körpern iſt. — Als

chriſtlicher Theologe geht demnach zwar Scotus hauptſächlich von der Idee des Schaffens aus. Aber der in Erklärung des Schöpfungsactes den Alexandrinern folgende philoſophiſche Religionslehrer, verwandelt den einfachen chriſtlichen Glaubensartikel von der Schöpfung in die pantheiſtiſche Lehre von Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes, als der immanenten Urſache und der Subſtanz der Welt. Deutlicher und beſtimmter konnte Scotus den pantheiſtiſchen Gedanken der ſeiner Schöpfungslehre zum Grunde liegt, nicht ausſprechen, als er es in dem Bekenntniſſe thut, welches wir in ſeiner Dedication der Ueberſetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen leſen, wo er ſagt: er habe von Dionyſius Areopagita und deſſen Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur *ἀναλυτική*, hoc est resolutio; reversio vero *θέωσις*, hoc est Deificatio. —

In dem erſten Satze dieſes Bekenntniſſes iſt ganz deutlich und beſtimmt die allgemeine Grund-Idee alles Pantheismus enthalten, daß Gott Alles, und Alles Gott ſey; — Gott, als das einzige Subſtanzielle des ganzen Univerſums; — die Einheit und Allheit der Dinge. — Mit dem zweiten Satze, der Behauptung des Hervorgehens oder Heraustretens des göttlichen Weſens in Alles, und der Rückkehr aller Dinge in daſſelbe, iſt die beſtimmte Form dieſer All-Einslehre, als eines Syſtems der Emanation, bezeichnet. Und auch dieſes Emanationsſyſtem kann ſo wenig, wie jedes andre, das Princip der Nothwendigkeit verläugnen, auf welchem es beruht, und woraus es ſich entwickelt. Denn nach Scotus iſt die Schöpfung der Weltweſen keine freie That des Schöpfers, weil das Schaffen bei Gott kein Accidens, und das Seyn und Wirken in ihm nicht etwas Verſchiedenes iſt, ſondern identiſch. Das Daſeyn und die Beſchaffenheit der Welt iſt ſonach keinesweges die Wirkung eines Acts der göttlichen Freiheit, ſondern iſt gegründet in dem reinen und unveränderlichen Weſen

Digitized by Google

Gottes ſelber, und geht mit Nothwendigkeit aus dieſem Weſen hervor, ſo daß ſich Gott, ſeinem nothwendigen Weſen zufolge, unaufhörlich in Raum und Zeit macht, und dergeſtalt auf unendlich mannigfaltige Weiſe modificirt und geſtaltet. Die geſammte endliche Natur (natura naturata) entſtehend und beſtehend aus dieſen Modificationen und Formen des göttlichen, in der Fülle und abſoluten Totalität ihres Seyns betrachteten Weſens, iſt demnach ſelbſt wieder nichts anders als Gott, der ſich ſelbſt unaufhörlich machende, bald ſich ausbreitende, bald wieder in ſich zurückgehende, d. i. in einer beſtändigen Expanſion und Contraction begriffene Gott.

Hiernach iſt denn alſo das Verhältniß Gottes zur Welt der Dinge einerſeits zwar beſtimmt als ein Verhältniß der Dependenz, ſo fern nämlich Gott als die Urſache aller Dinge zu betrachten iſt; aber andrerſeits doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz. Denn da in Gott das Seyn und das Machen identiſch iſt, ſo ſagt der Satz: Gott macht Alles, nichts anders aus, als: Er iſt Alles, iſt allein das wahre Seyn; — das Reale in allem Exiſtirenden. Dieſer Vorſtellungsart zufolge wird demnach aller reelle Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und den creatürlichen Weſen aufgehoben, und ſtatt deſſen wahre Einheit und Identität beider geſetzt. Denn Gott iſt im Grunde beides, nur von zwei verſchiedenen Seiten betrachtet, die natura naturans und zugleich auch die natura naturata, das Wirkende und das Bewirkte zugleich; weil das Producirende nicht getrennt ſeyn kann, von ſeinem Producte, ſondern dieſes, als das Erſchaffene, in ſeiner ſchaffenden Urſache von Ewigkeit her ſubſiſtirt. Das Univerſum muß darum auch in ſeiner Urſache als ewig, und Gott lediglich nur der Bedingung und dem Princip nach, als dem Univerſum vorhergehend, gedacht werden. Nach Scotus Vorſtellungsart heißt das im Grunde nichts anders, als: Gott, der Grund des Univerſums und die Subſtanz deſſelben, geht ſich ſelber, dem, in den mannigfaltigen Daſeynsformen, als den

Digitized by Google

Modificationen ſeines eigenen, unveränderlichen und ewigen Weſens ſich producirenden und producirten Gotte voraus. Denn unſer Pantheiſt ſagt mit ausdrücklichen Worten von Gott: Deus est omnium factor, et in omnibus factus. Wenn nun ferner der pantheiſtiſche Religionslehrer aus dem aufgeſtellten Grundſatze, daß in Gott kein Accidens, mithin auch das Schaffen des Univerſums bei ihm kein Accidens ſey, die Schlußfolge zieht: non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet: ſo kann das nach ſeiner pantheiſtiſchen Vorſtellungsart von der Emanation aller Dinge aus Gott, keinen andern Sinn haben, als den: Gott exiſtirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles, im Schooße ſeiner Subſtanz noch verborgenen und eingewickelten Seyns; nur alſo als der deus implicitus. Zum wahrhaft ſeyenden, lebendigen Gotte machte Er ſelber ſich erſt durch Entfaltung und Entwickelung der Fülle ſeines Seyns und Lebens, bei ſeinem Herausgehen oder Uebergehen aus der Einheit zur Allheit, wozu er ſich ſelber durch ſein Hervorgehen aus dem Zuſtande der Involution ſeines Weſens gemacht hat. Und wie demnach der ſich evolvirende und evolvirte Gott aus der Einheit ſeines Weſens in die Allheit der Dinge übergeht ſo kehrt der, durch Auflöſung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltweſen ſich involvirende und involvirte Gott in die ſubſtantielle Einheit ſeines Weſens wieder zurück, ſo daß nun nichts weiter wirklich iſt, als Gott. Als chriſtlicher Religionsphiloſoph ſuchte Scotus auch in Anſehung dieſes Punctes ſeine Philoſophie mit den Dogmen der Kirche zu vereinigen, indem er drei Arten dieſer Rückkehr annimmt. Die erſte beſteht in einer Verwandlung der Körperwelt durch Rückkehr in ihre verborgenen Urſachen; — die zweite in einem Rückgange der ganzen menſchlichen Natur in ihren urſprünglichen Zuſtand, oder in die Würde des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienſt Chriſti; — die dritte endlich in einer myſtiſchen, unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, die aber nur den Auserwählten zu Theil wird.

Digitized by Google

Und ſo konnte es denn auch unſerm chriſtlichen Philoſophen keine Schwierigkeit machen, das kirchliche Dogma von der Trinität mit ſeiner pantheiſtiſchen Idee von Gott, als dem immanenten Weſen und Grunde aller Dinge zu vereinigen, da ihm zu philoſophiſcher Begründung dieſer Lehre die Plotiniſche Trias ſo nahe lag, daß er ſie leicht für dieſen Zweck benutzen konnte, und nur dem orthodoxen theologiſchen Lehrbegriffe durch eine demſelben angemeſſene Deutung und Beſtimmung anpaſſen durfte, worin ihm ja ſchon die neuplatoniſirenden alten Kirchenlehrer vorangegangen waren.

Aber auf welche mögliche Weiſe mochte der chriſtliche Religioslehrer den Widerſpruch zwiſchen den Hauptſätzen ſeines pantheiſtiſchen Syſtems mit den Grundwahrheiten der Sittlichkeit heben; — wie den, aus der Behauptung, daß Gott, als das einzige ſelbſtſtändige Weſen, Alles in Allem ſey (omnium factor et in omnibus factus), mit Nothwendigkeit ſich ergebenden Folgerungen ausweichen: daß es mithin auch nur Eine abſolute Urſache, und alſo auch nur Einen verurſachenden Willen gebe, und daß Alles nur Wirkung dieſes Einen und einzigen, Alles wirkenden Willens ſey, der immer nur das Gute wollen kann. Es iſt dieſen, aus den Grundſätzen ſeines pantheiſtiſchen Syſtems fließenden, allen Unterſchied des Guten und des Böſen, und die moraliſche Willensfreiheit zerſtörenden Folgerungen vollkommen angemeſſen, wenn Scotus in ſeiner Schrift de praedestinatione gegen Godeſchalk's Dogma gerichtet, die Behauptung aufſtellt: „alle Tugenden des Menſchen ſeyen in Wahrheit nichts anders, als nur Wirkungen der Einen höchſten Urſache von Allem, nämlich des göttlichen Willens.“ Und dennoch erklärt ſich Scotus als moraliſcher Religionsphiloſoph ſo entſchieden für die moraliſche Willensfreiheit der endlichen vernünftigen Weſen, in welcher freien Willkühr er ein Geſchenk des Schöpfers erkennt, den vernünftigen Creaturen verliehen, damit ſie durch einen guten Gebrauch deſſelben die Seeligkeit erlangen können. Damit macht

Digitized by Google

Scotus ſich nun freilich einer offenbaren Inconſequenz ſchuldig. Der chriſtliche Philoſoph giebt uns indeſſen nicht das erſte und auch nicht das letzte Beiſpiel von einer ſolchen Inconſequenz und einem ſolchen Zwieſpalte zwiſchen den Grundſätzen und Reſultaten der Speculation und den ſittlichen Grundüberzeugungen; einem Widerſpruche, der uns an denjenigen philoſophirenden Denkern nicht befremden darf, welche ſich lieber einer Inconſequenz ſchuldig machen, als der Wiſſenſchaft und Theorie zu gefallen, die Anforderungen des Gewiſſens und die Ausſprüche des ſittlichen Gefühls verläugnen wollen. Obgleich alſo der chriſtliche Religionsphiloſoph von dieſer praktiſchen Seite, in Anſehung des wichtigen Punctes von der moraliſchen Willensfreiheit und der Anerkennung des ewigen und weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen Gut und Böſe, mit dem Lehrbegriffe der orthodoxen Kirche vollkommen einverſtanden war: ſo konnte dieſes doch immer nicht verhindern, daß nicht ſeine ſpeculativen, zu einem unverſteckten Pantheismus führenden Lehren als ketzeriſche Irrthümer erkannt und als ſolche verworfen wurden. Dieſer ungünſtige Umſtand hat denn freilich auch, außer der herrſchenden Unempfänglichkeit des Zeitalters für freies philoſophiſches Nachdenken, die Wirkſamkeit des Beiſpiels, welches der freidenkende chriſtliche Philoſoph ſeinem Zeitalter gegeben, in dem gelehrten, größtentheils aus Geiſtlichen beſtehenden, Stande ſehr hemmen müſſen. Daß aber demohngeachtet nicht nur ſein Geiſt und ſein Beiſpiel im Verborgenen fortgewirkt, ſondern daß auch ſelbſt ſeine ſpeculative Lehre eines, mit den Dogmen der chriſtlichen Theologie verwebten Pantheismus im Gebiete der Kirche ſich fortgepflanzt habe, das beweiſt die Geſchichte des Amalrich's und des David's von Dinanto nebſt ihren Anhängern, welche, außer mehreren andern ketzeriſchen Sätzen, auch der Ketzerei des Pantheismus von ihren Zeitgenoſſen und von dem folgenden Zeitalter beſchuldigt wurden. Der erſtere, ein Lehrer der Theologie in der zweiten Periode der Scholaſtik, ſoll zufolge der eigenen

Digitized by Google

Ausſagen ſeiner verklagten, und als Ketzer verurtheilten Anhänger behauptet haben: Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles; der Schöpfer und die Schöpfung ſind Ein und daſſelbe Weſen. Alles iſt daher Eins, und Gott iſt Alles. Die Ideen erſchaffen und werden erſchaffen. Gott iſt auch das Ende aller Dinge, weil ſie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als Ein und daſſelbe Individuum fortdauern werden. — In dieſen Sätzen, welche ein ſpäterer Schriftſteller, Gerſon, aus dem Odo Tusculanus und Heinrich Oſtienſis oder Hoſtienſis, als Behauptungen Amalrich's, anführt, hätte dieſer allerdings ſeinen Pantheismus auf das deutlichſte und beſtimmteſte ausgeſprochen. Sollte es aber auch, wie Tennemann meint, noch problematiſch ſeyn, ob Amalrich ſelbſt eine ſo beſtimmte Erklärung darüber gegeben, ſo finden ſich doch unter den eigenen Ausſagen der Verketzerten, wie ſie insbeſondre in Caesarii Heisterbachensis exemplorum memorabilium I. V. c. 22. theils am ausführlichſten, theils auch wohl am getreueſten noch, namentlich angeführt werden, genug deutliche Spuren nicht abzuläugnender pantheiſtiſcher Anſichten und Vorſtellungsarten. So hätten ſie z. B. nach dem Zeugniſſe des Berichters geſagt: der Leib Chriſti ſey nicht anders im Brodte des Altars wie in jedem andern Brodte und in jeglicher Sache. Und ſo habe Gott im Ovidius ſich befunden, wie im Auguſtinus (locatum fuisse in Ovidio sicut in Augustino). Ferner: Jener heilige Geiſt, welcher Gott iſt, wirke Alles in Allem; daher, ihrem Geſtändniſſe zufolge, ein jeder unter ihnen Chriſtus und der heilige Geiſt ſey.

Derſelbe Heinrich Oſtienſis, aus deſſen Buche: Decretalium de trinitate, Gerſon die von ihm dargelegte pantheiſtiſche Lehre Amalrich's genommen hat, weiſt auch zugleich die wahre Quelle nach, woraus das pantheiſtiſche Dogma dieſes Ketzers geſchöpft worden. Dieſe Quelle ſey nämlich das Buch des Jo-

Digitized by Google

hannes Scotus von der Natur; (de divisione naturae) in welchem Buche, das auch zu Paris durch die Lehrer verdammt worden, viele Ketzereien enthalten ſeyen. Der erſte und oberſte Irrthum beſtehe darin, daß Alles Gott ſey. Daher Scotus ſage: man könne Gott keine Bewegung geben; da in ihm Alles ſey, und er ſelbſt Alles ſey. Und anderswo ſage Scotus in demſelben Buche: man könne nicht wohl läugnen; daß das Geſchöpf und der Schöpfer Eines und daſſelbe ſeyen. Ein zweiter Irrthum ſey der: daß die urſprünglichen Urſachen (primordiales caussae) welche Ideen ganannt werden, d. i. Formen oder Muſterbilder, ſchaffen und erſchaffen würden. Der dritte Irrthum ſey endlich: daß nach dem Untergange des zeitlichen Univerſums eine Einigung der Geſchlechter ſeyn, und ſonach der Unterſchied des Geſchlechts ganz aufhören werde, welche Gleichmachung der Geſchlechter in Chriſto bereits angefangen habe. Ohne Zweifel bezieht ſich dieſer letzte Irrthum auf Scotus Vorſtellungsart von Auflöſung der Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit aller weltlichen Dinge durch die Rückkehr derſelben in das Eine und einfache Weſen und Seyn Gottes; welches Aufgehen des Lebens alles Endlichen im Seyn und Leben des Unendlichen, der myſtiſche Emanationslehrer die Deification nannte.

Dieſelbe pantheiſtiſche Idee von Gott, als der Einheit und Allheit der Dinge, finden wir auch bei einem Schüler des Amalrich, bei David von Dinanto, deſſen Bücher, in denen er ſeine ketzeriſche Lehre vorgetragen, verbrannt wurden, ſo wie er ſelbſt demſelben Schickſale, auf dem Scheiterhaufen ſein Leben zu enden, nur durch die Flucht hatte entgehen können. Dieſe Bücher werden, wie Tennemann bemerkt, von den meiſten unbeſtimmt genug: Quaternuli Magistri David; von Albert dem Großen aber beſtimmter: Tomi de divisionibus genannt; welches letztere der Wahrheit am nächſten zu kommen ſcheine, da dieſe Tomi, wo nicht ſelbſt das bekannte Buch des Scotus,

doch demſelben nachgebildet ſeyen. Haben Albert und Thomas von Aquino, welche beide uns über die Lehre des David von Dinanto Bericht erſtatten, ihre Kenntniß von dieſer Lehre aus den erwähnten Büchern geſchöpft, wovon ſich doch einige Notizen konnten erhalten haben, und dürfen wir anders auch vorausſetzen, daß beide Berichterſtatter in die eigenthümlichen Anſichten und Vorſtellungsarten des Pantheiſten eingegangen ſind, und die wahre Bedeutung derſelben klar und beſtimmt aufgefaßt, auch das richtig Aufgefaßte treu und unverfälſcht wieder gegeben: ſo können des David's Tomi de divisionibus nicht das bekannte Buch des Scotus ſelbſt, ſondern dieſem Buche nur nachgebildet ſeyn. Aber auch ſelbſt dieſe Nachbildung kann ſich doch nur auf den erſten pantheiſtiſchen Grundgedanken beziehen, wie auch Scotus ſeinem Vorgänger und Lehrer, dem Dionyſius Areopagita, dieſe Idee nachgeſprochen. Denn denſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken hat der ſpätere chriſtliche Religionsphiloſoph ganz anders gefaßt und gedeutet als ſeine Vorgänger; ſo nämlich, daß durch dieſe Umdeutung aus der Alexandriniſchen Emanationslehre, welche wir, in den weſentlichen Hauptpuncten wenigſtens, bei Scotus wieder fanden, ein Pantheismus im ſtrengen und eigentlichen Sinne, als ein Syſtem der Immanenz, geworden iſt.

Gleich in der Eintheilung der Dinge weicht David von Dinanto von Scotus ab; denn es iſt ein ganz anderer Geſichtspunct, aus welchem der erſtere die Dinge eintheilt, wonach ſie in drei Hauptclaſſen zerfallen; in Körper, in Seelen, und in ewige immaterielle Subſtanzen, oder Geiſter. Indem er nun dieſe drei verſchiedenen Daſeynsformen auf ihre Principien zurückführt, bezeichnet er als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, die *ὕλη* oder Materie; als das untheilbare Princip der Seelen, den *νοῦς*, und als das untheilbare Princip der Geiſter, Gott. — Mit der Behauptung von der Ein-

Digitized by Google

heit und Identität dieſer drei Principe war der Grund zu einem Syſtem des Pantheismus, als einem Syſtem der abſoluten Identität gelegt, worin alles indifferent, und dem Weſen nach als Eins geſetzt wurde. Erſt hebt der abſolute Identitätslehrer den Gegenſatz auf zwiſchen der erſten Materie und dem νοῦς; oder dem materiellen und dem phyſiſchen Princip; und ſodann den Gegenſatz zwiſchen Gott und dieſen beiden unter ſich identifizirten Principien. Daß aber alle dieſe drei Principien nicht verſchieden ſeyn können, ſondern identiſch, Eins und daſſelbe ſeyn müſſen, das ſucht der Identitätslehrer aus dem Dialektiſchen Grunde zu beweiſen, weil ein jedes dieſer Principien an ſich einfach ſey, die erſte Materie ſowohl als der νοῦς und Gott; ſo daß ſie mithin durch keine Merkmale von einander ſich unterſcheiden können. Wenn nun dergeſtalt, durch dieſes Indifferenziren ihrer Principien, alle Dinge nur erſt dem Weſen und Princip nach als Eins und identiſch geſetzt waren, konnte der abſolute Identitätslehrer, eben ſowohl behaupten: Gott ſey die erſte Materie, oder das materielle Princip von Allem, wie er ſagen konnte: Gott ſey die Seele aller Seelen, und der Geiſt aller Geiſter. Denn in dieſem abſoluten Identitätsſyſteme war ja das Ideale, von dem Realen, das Materielle von dem Pſychiſchen und rein Intellectuellen, an ſich dem Weſen und Princip nach, nicht verſchieden, ſondern identiſch; in Gott alſo, als dem abſoluten Einheits- und Vereinigungspuncte die abſolute Identität der körperlichen, wie der Seelen- und der geiſtigen Naturen geſetzt.

Wie ganz anders hier der Grundgedanke: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles, gedeutet und beſtimmt wird, als in den Syſtemen der Emanation, das ſpringt wohl klar genug in die Augen. Sind jene drei Principe ihrem innern Gehalte nach identiſch: ſo müſſen ſie nothwendig auch dem Range nach einander vollkommen gleich ſeyn, und es kann folglich kein Verhältniß der Subordination unter ihnen ſtatt finden. Die Materie,

Digitized by Google

als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, kann um nichts geringer ſeyn, als das Princip der ewigen immateriellen Subſtanzen, oder der Geiſter. Es entſpringen dieſe drei Principien auch nicht eines aus dem andern; es iſt hier kein Erſtes, aus welchem ein Zweites, und kein zweites, woraus das dritte göttliche Princip erſt hervorginge, ſo daß das, was nach dem erſten iſt, unvollkommener als das erſte, wie das dritte hinwiederum unvollkommener als das zweite ſeyn müßte. Alle drei göttliche Principien ſind in dieſem Syſtem der abſoluten Identität vielmehr zumal und zugleich geſetzt; und es findet hier das Vor und Nach auch nicht der Bedingung oder der intellectuellen Ordnung von Grund und Folge nach, eine Anwendung, da ihr Verhältniß zu einander das einer abſoluten Identität und Indifferenz iſt.

In dieſem Syſteme der Immanenz, als des Begriffenſeyns aller Dinge, der zeitlichen wie der ewigen, der materiellen und pſychiſchen wie der immateriellen, in der abſoluten Einheit und Identität der drei Principien alles Seyns, kann darum auch keine Rede ſeyn von einer Rückkehr der Dinge zu ihren höchſten Principien; denn ſie ſind ja in und mit denſelben zumal und zugleich geſetzt; und wo kein Ausgang und Ausfluß aus dem Abſoluten, da kann auch keine Rückkehr zu demſelben ſtatt finden. — An dieſem Syſtem des eigentlichen ſtrengen Pantheismus ſehen wir abermals ein Beiſpiel, wie leicht durch Umdeutung die Lehre der Emanation in eine Lehre der Immanenz könne umgeſchaffen werden. Als eine Lehre von der abſoluten Einheit und Identität der Principien der Dinge, und ſonach dieſer Dinge ſelbſt ihrem Weſen und ihrer Subſtanz nach, können wir den Pantheismus des David von Dinanto auch als den Vorläufer mehrerer pantheiſtiſcher Syſteme anſehen, welche den pantheiſtiſchen Grundgedanken von der Einheit und Allheit der Dinge auf dieſelbe Weiſe gefaßt und gedeutet, nur genauer entwickelt und weiter ausgeführt, und überhaupt bei Verarbeitung und Ausbil-

Digitized by Google

dung deſſelben Hauptgedankens einer mehr wiſſenſchaft=lichen und dialektiſchen Methode gefolgt ſind.

Als der nächſte und zugleich getreueſte Nachfolger des David wird uns bald in den erſten Perioden des neuen freiern Lebens der Philoſophie, Jordanus Bruno begegnen, zwiſchen deſſen und des Scholaſti=kers Pantheismus wir die meiſte Analogie entdecken werden. Denn auch Bruno erkennt in Gott die erſte allgemeine Materie der Dinge, worunter er eben daſſelbe verſteht, was David unter ſeinem Princip der Seelen und der Geiſter, nachdem auch er, gleich ſeinem Vor=gänger, den Begriff von der Materie, durch Abſtraction von allen Quantitäts= und Qualitätsunterſchieden, bis zur Idee eines einfachen und untheilbaren Grundweſens geſteigert hatte. Beide Lehrer des Pantheismus unter=ſcheiden ſich zunächſt nur darin von einander, daß der eine, welcher in dieſem Puncte genauer an die Alexan=driner ſich anſchließt, drei beſondre Principien für drei verſchiedene Arten und Claſſen von Dingen annimmt, indeſſen der andre alle Gegenſätze auf den Gegenſatz ei=nes materialen und formalen Princips zurückführt, und unter dem letztern Princip, als dem Leben, und der Seele und dem Verſtande des Weltalls, beides, das Princip der Seelen und der Geiſter befaßt. Dieſe dua=liſtiſche Form, wonach alle Gegenſätze auf einen einzigen Grundgegenſatz zurückgeführt werden, den man nur durch verſchiedene, aber dem Weſentlichen nach gleichlautende Ausdrücke, als: der Ausdehnung und des Denkens, des Realen und des Idealen, des Objectiven und des Sub=jectiven, der Natur und der Intelligenz, zu bezeichnen pflegt, werden wir auch in der Folge in allen den pan=theiſtiſchen Syſtemen wieder finden, welche, wie der Spinozismus und der Pantheismus unſrer neueſten Naturphiloſophie, der Einſeitigkeit in den Formen des bloßen Materialismus, wie des bloßen Intellectualis=mus, oder des Realismus, und des Idealismus, als Syſteme einer Scheidung ohne Trennung, nach Jacobi's treffender Bezeichnung, ſich entgegengeſtellt

Digitized by Google

haben. In dieſer Vorſtellungsart einer Scheidung des Materiellen von dem Pſychiſchen und Immateriellen ohne Trennung, durch Indifferenziren und Identificiren dieſer Gegenſätze, war demnach David von Dinanto unſern neuern Pantheiſten bereits vorangegangen, welche aus demſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken ihre Syſteme einer Scheidung ohne Trennung entwickelt, und nach einer wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Methode durchgeführt haben. Auf dieſer Stufe einer wiſſenſchaftlichen Ausbildung werden wir alſo die Lehre des Pantheismus erſt in einem ſpätern Zeitalter erblicken, während dieſelbe Lehre im Sinne und Geiſte der Alexandriner unter den Händen chriſtlicher, neuplatoniſirender Philoſophen und Theologen im Mittelalter und in der erſten Periode der neuern Philoſophie, immer mehr den Charakter des Myſticismus annahm. Der Keim zu dieſem myſtiſchen Pantheismus lag allerdings, wie Tennemann bemerkt, urſprünglich in der neuplatoniſchen Philoſophie; und wir haben geſehen, wie dieſer Keim durch die ſchwärmeriſch-myſtiſchen Bücher des Pſeudo-Dyonyſius und ſeines berühmten Schülers, des Johannes Scotus, in die kirchliche Dogmatik übergegangen, und wie aus der Verpflanzung deſſelben auf den Boden der chriſtlichen Theologie, eine chriſtliche Philoſophie ſich daraus entwickelt. Der Entwickelung dieſes Keimes war unſtreitig die Stimmung zum Myſticismus bei allen denjenigen Theologen und Philoſophen in dieſem, wie in dem folgenden Zeitalter, günſtig, deren ſittlicher und religiöſer Sinn und Geiſt der logiſchen Denkart und Methode der ariſtoteliſchen Dialektiker entgegengeſetzt war.

Ueber den Pantheismus des Amalrich's und des David von Dinanto hatte die orthodoxe Kirche das Anathema ausgeſprochen; denn man hatte den Grundgedanken ihrer Lehre, daß Alles Gott und Gott Alles ſey, für eine, der chriſtlichen Dogmatik entgegengeſetzte Behauptung erkannt und als ſolche verdammt. Aber mitten in dieſer rechtgläubigen Kirche

Digitized by Google

waren doch aus dem Munde mehrerer der angeſehenſten und unbeſcholtenſten Theologen ſchon vorher Ausſprüche vernommen worden, woraus die nämliche pantheiſtiſche Grundlehre mit aller Conſequenz konnte gefolgert werden. Wir dürfen uns hier freilich nicht auf das Beiſpiel der neuplatoniſirenden Kirchenväter, und am wenigſten auf das Beiſpiel des Origines berufen, weil dieſer ſich durch ſeine philoſophiſchen Ketzereien um den Ruf der Rechtgläubigkeit gebracht hatte. Aber ſelbſt das Haupt der orthodoxen Kirchenväter, Auguſtinus, iſt, wie oben ſchon bemerkt worden, nicht ganz von dem Vorwurfe frei zu ſprechen, durch einige ſeiner, Gott und deſſen Verhältniß zur Welt betreffende, Aeußerungen Keime von Neuplatonismus in die kirchliche Dogmatik verpflanzt zu haben, ſo nachdrücklich und entſcheidend er ſich auch übrigens gegen alle Emanationslehre überhaupt erklärt. Und unter den angeſehenen Theologen von allgemein anerkannter, exemplariſcher Rechtgläubigkeit, die kurz vor den beiden verketzerten Pantheiſten gelebt, führt Tennemann den Richard von St. Victor an, in deſſen Lehre, daß Gott der gute Geiſt ſey, der in allen Dingen ſey und wirke, und daß ſelbſt die Natur nichts anders ſey, als die zuvorkommende Gnade, derſelbe pantheiſtiſche Grundgedanke verborgen gelegen habe, den ſodann Alanus ſchon deutlicher entwickelt, mit Aufſtellung des Satzes: Alles iſt in Gott, und Gott iſt in Allem.

Von dieſem Gedanken war aber, nach Tennemann's Urtheile, welchem wir beiſtimmen, nur ein leichter Schritt zu dem: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles; denn dieſer letztere lag eigentlich ſchon in dem erſtern enthalten, durch welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott, als ein Verhältniß der Inhärenz zu ihrem immanenten Grunde, beſtimmt und deutlich genug für den Nachdenkenden ausgeſprochen war. Amalrich und ſein Schüler David von Dinanto hatten, von der Conſequenz dazu bewogen, dieſen leichten Schritt gethan und waren darum für Ketzer

erklärt worden. Jene angeſehene und als rechtgläubig geprieſene Theologen waren bei dem erſtern Gedanken ſtehen geblieben, ohne ſich damit einer Ketzerei verdächtig zu machen, denn den Gedanken: Alles iſt in Gott, und Gott iſt in Allen, fand man in der rechtgläubigen Kirche nicht nur nicht anſtößig und unvereinbar mit der chriſtlichen Dogmatik, ſondern man gab demſelben Gedanken auch noch eine ſolche Richtung und Bedeutung, daß er den myſtiſchen Theologen und Philoſophen zum Grundtexte ihrer myſtiſchen Theologie und Philoſophie diente, woraus eine Art von myſtiſchem Pantheismus hervorging. Der, in dieſe Sprache und Formel eingekleidete pantheiſtiſche Grundgedanke fand alſo Beifall und Eingang bei den Myſtikern unter den chriſtlichen Theologen und Philoſophen dieſer und der folgenden Zeit, deren myſtiſch-religiöſer Denkart und Gefühlsſtimmung dieſer Gedanke zuſagte, und die ihn nun, auf verſchiedene Weiſe weiter ausbildeten, und dabei in Anſichten und Vorſtellungsarten eines myſtiſchen Pantheismus ſich verloren, den wir unter verſchiedenen Geſtalten bei den theologiſchen und philoſophiſchen Myſtikern antreffen. — Derſelbe pantheiſtiſche Gedanke lag ohne Zweifel auch ſchon dem Myſticismus des Bonaventura zum Grunde, welcher mit ſeiner myſtiſchen Anſicht von der ganzen Natur, als einem Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Weſen anſchaut, nicht weit von der Vorſtellungsart des neuern, myſtiſch-pantheiſtiſchen Philoſophen Malebranche: daß wir Alles in Gott ſehen, entfernt war.

Gleich in der erſten Periode des, von den Feſſeln der Scholaſtik ſich befreienden philoſophirenden Geiſtes, waren es vornehmlich die von Italien zunächſt ausgehenden Verſuche, die Philoſophie Platon's in Gang zu bringen und ihre Herrſchaft zu verbreiten, welche die Einführung des alexandriniſchen Pantheismus in die Theologie und Philoſophie begünſtigten, in deſſen Geſtalt größtentheils die Platoniſche Philoſophie von den ihr zugethanen Theologen und Philoſophen dieſer Zeit

war aufgefaßt und dargeſtellt worden. — Zur Kenntniß der mancherlei Geſtalten und Ausbildungsweiſen des alexandriniſchen Pantheismus in dieſer Periode wird es genügen, hier nur die Syſteme der bedeutendſten Theologen und Philoſophen angeführt zu haben, — die durch das Anſehen ihres Talents und ihrer Kenntniſſe den größten Einfluß auf die religiöſe und philoſophiſche Cultur ihrer Zeitgenoſſen, durch Verbreitung ihrer theologiſchen und philoſophiſchen Anſichten gehabt haben.

Der erſte, welcher hier erwähnt zu werden verdient, iſt der Cardinal Nicolaus Cuſanus. Das theologiſche Syſtem, welches dieſer angeſehene philoſophiſche Theologe ſeiner Zeit conſtruirte, war nichts anders als ein myſtiſcher Pantheismus, nach Ideen gebildet, die er aus den Schriften der Alexandriner und des Dionyſius Areopagita geſchöpft hatte. Das ihm Eigene in der Conſtruction dieſes, mit den Dogmen des Kirchenglaubens verſchmolzenen, myſtiſchen Pantheismus ſind gewiſſe mathemathiſche Begriffe und Formeln, durch welche er, als Mathematiker, die pantheiſtiſchen Grundideen bezeichnete, um ſie dadurch noch genauer zu beſtimmen, und der Evidenz näher zu bringen. In dieſem Syſtem einer tranſcendenten, metaphyſiſchen Theologie iſt nicht nur der pantheiſtiſche Grundgedanke der All-Einheit alles Seyns auf die deutlichſte und beſtimmteſte Weiſe ausgeſprochen, ſondern es wird auch zugleich die Methode angegeben, wie der Philoſoph zur Erkenntniß dieſer höchſten Idee allein nur gelangen könne.

Die Philoſophie, ſagt er (in ſeinem Buche de docta ignorantia), welche zur Erkenntniß des göttlichen Weſens, als eines dreieinigen Weſens, ſich erheben will, muß nothwendig alles von ſich geben (evomere), was durch die Sinne, oder die Einbildungskraft, oder die Vernunft (den Verſtand) vorgeſtellt wird. Denn nur auf dem Wege einer gänzlichen Abſtraction von allen empiriſchen, wie von allen intellectuellen und mathematiſchen Begriffen kommen wir zur Erkenntniß der einfachſten und abſtracteſten (abſoluten) Intelligenz, in wel-

Digitized by Google

cher Alles Eines, die Linie Triangel, Kreis und Sphäre, die Einheit Dreiheit, und umgekehrt iſt; das Accidens Subſtanz, der Körper Geiſt, die Bewegung Ruhe, und dergleichen mehr; weil in dieſer abſoluten, über alle Gegenſätze erhabenen Intelligenz, alle dieſe Gegenſätze insgeſammt aufgehoben ſind. Hiernach wird in dieſem ältern abſoluten Identitätsſyſteme Gott beſchrieben als die allereinfachſte und abſtracteſte Intelligenz, die als ſolche das abſolute All-Eine iſt. Von Seiten ihrer abſoluten Einheit faßt der Identitätslehrer dieſe Idee des Abſoluten unter dem Begriffe eines abſoluten Minimums; von Seiten ihrer abſoluten Totalität aber unter dem Begriffe eines unbedingten Maximums. Die, durch die vorgenommene Abſtraction von allen Gegenſätzen gewonnene Einſicht, daß in dem Abſoluten, als der abſoluten Identität der Einheit und der Unendlichkeit, Alles Eins, und dieſes Eine ſelber Alles, folglich auch jedes einzelne Ding in ihm, als der All-Einheit, Alles ſey, genügt jedoch unſerm abſoluten Indifferenzlehrer noch nicht. Seine Identitätslehre gleicht auch darin mehreren unter unſern neuern Identitätsſyſtemen, daß er in die abſtracte und unbeſtimmte Idee der All-Einheit eine beſtimmte Form hineinlegt, indem er das alleinige Weſen zu einem dreieinigen Weſen geſtaltet. Dazu treibt den philoſophirenden Theologen nicht ſowohl ein Bedürfniß der Speculation an, als vielmehr ein Intereſſe der kirchlichen Dogmatik, deren Trinitätslehre er philoſophiſch zu begründen ſuchte, und zu dieſem Behuf von der Plotin'ſchen Trias Gebrauch machte. Aber als chriſtlicher Theologe giebt er der alexandriniſchen Theorie von den drei Principien nicht blos eine der Kirchendogmatik angemeſſene Bedeutung, ſondern er glaubt als Mathematiker ſogar durch eine mathematiſche Conſtruction dieſe Lehre zur mathematiſchen Evidenz bringen zu können. Dieſer Conſtruction zufolge geht das göttliche, als das abſolute Minimum und Maximum zugleich zu betrachtende Weſen in eine Dreieinigkeit über und nimmt die Form einer Dreiheit an,

Digitized by Google

indem es zuvörderſt als Einheit durch Wiederholung ſeiner ſelbſt, als des abſolut Einen, die Gleichheit mit ſich ſelbſt, und hiernächſt ſodann die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit erzeugt. Aus der erſten Zeugung geht hervor der göttliche Sohn, aus der zweiten, die auch als ein Ausgang aus beiden, der Einheit und ihrer Gleichheit anzuſehen iſt, die dritte Perſon in der Gottheit, der heilige Geiſt. Die ſo geführte mathematiſche Demonſtration für die theologiſche Trinitätslehre ſucht der philoſophiſche Theologe noch durch gewiſſe Gründe zu unterſtützen, die aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, und aus der Betrachtung der Welt genommen ſind. Es drücke ſich, behauptet er, die Trinität des Maximums auch in der Welt, als dem zuſammengezogenen Maximum aus, durch die Urmaterie, die Form und die Weltſeele, oder den Weltgeiſt, der allen Dingen, ſo wie dem Ganzen, beiwohne. Und eben ſo ſey auch die, in dem menſchlichen Verſtande befindliche Drei-Einheit des Denkenden, des Denkbaren und des Denkens ein unverkennbarer Ausdruck der Drei-Einheit des göttlichen Weſens, welches nicht als die größte und vollkommenſte Einheit begriffen werden könnte, wenn es nicht unter der Form einer Drei-Einheit gedacht werden ſollte.

In und mit der Idee des Abſoluten, als der All-Einheit des Seyns, war nun das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, nothwendig beſtimmt. Aber der mathematiſch-metaphyſiſche Pantheiſt wollte ſich den Urſprung der Welt durch eine beſondre, ihm eigene Vorſtellungsart begreiflich machen. In dieſem Puncte weicht er von der Erklärungsweiſe der neuplatoniſchen Emanations-Theorie ab, und ſcheint mehr mit der kabbaliſtiſchen ſich zu vereinigen. Wie nämlich die Kabbala der Schöpfung der Welt der Dinge durch Emanation, aus dem unerſchaffenen Urweſen, ein Zurückziehen oder Zuſammenziehen ſeiner, den ganzen unendlichen Raum umfaſſenden Licht- und Lebensfülle

Digitized by Google

vorangehen läßt, als Bedingung der Möglichkeit des Urſprungs einer Schöpfung des Endlichen: ſo iſt auch unſerem Emanationslehrer die Welt das zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und die Mannigfaltigkeit der Dinge entſteht nach ſeiner Erklärung blos durch die verſchiedenen Grade und Arten der Zuſammenziehung. Bei dieſer Erklärung der Entſtehungsart des Endlichen aus dem höchſten dreieinigen Princip, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Zuſammenſetzung in der Welt des Endlichen, und in Beſtimmung des Verhältniſſes dieſer Welt zu ihrem immanenten Grunde, geht unſer Pantheiſt ganz als mathematiſcher Naturphiloſoph zu Werke, ſofern er dem höchſten Princip die beiden urſprünglichen Bewegungskräfte der Expanſion und Contraction verleiht, damit es ſich durch dieſelben zum Schöpfer einer Welt der Dinge machen, und durch die verſchiedenen in den mathematiſch-phyſiſchen Geſetzen dieſer Bewegungskräfte gegründeten Arten und Grade der Zuſammenziehung ſeines Maximums von Realität, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringen könne. Mit dieſer, aus mathematiſchen Naturkräften des Urgrundes der Welt, und den Geſetzen dieſer Kräfte verſuchten Ableitung der Entſtehung der Welt, iſt nun zugleich das Verhältniß derſelben zu Gott nothwendig beſtimmt als ein Verhältniß der Einheit und Identität. Denn was iſt hiernach die Welt, dieſes zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, was iſt ſie anders, als der, in den mannigfaltigen einzelnen Dingen, als ſeinen beſondern Daſeynsformen, ſich ſelbſt beſchränkte, endlich gemachte, durch verſchiedene Arten und Grade der Beſchränkung oder Begränzung, ſeiner Unendlichkeit ſich entäußerte Gott? Aus allem dieſen ergab ſich von ſelbſt, als nothwendige Folge, deß der Schöpfer und das Geſchöpf abſolut betrachtet Eins ſeyen. Iſt aber dieſes, folgerte der philoſophirende Theologe weiter: ſo konnte die Gottheit ohne Widerſpruch mit ihrem eigenen Weſen, in Chriſto auch die concrete Menſchheit annehmen:

Digitized by Google

und das um ſo mehr, da der Menſch die mittlere Stufe in der Weſenleiter der Geſchöpfe einnimmt, und dergeſtallt das Band iſt, welches das Niedere mit dem Höhern und Höchſtem in der geſammten Schöpfung vereiniget. Als das höchſte Ebenbild der Gottheit nimmt der Menſch auch Theil an der Fruchtbarkeit der ſchöpferiſchen Natur; denn die menſchliche Vernunft iſt die Form der idealen, wie die göttliche, die Form der realen Welt iſt. Und wie aus dem höchſten, dreieinigen Princip in der abſoluten göttlichen Vernunft, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Trennung die reale Welt hervorgehet: ſo entſpringt auch aus dem dreieinigen Princip in der menſchlichen Vernunft die ideale Welt der Erkenntniß. In dieſem metaphyſiſchen Syſteme wird demnach die menſchliche Vernunft, durch die Identität des dreieinigen Princips, als ein Abbild der abſoluten göttlichen Vernunft; und die ideale, aus der menſchlichen Vernunft entſpringende Erkenntnißwelt, gleichſam als der Mikrokosmos betrachtet, welcher jedoch die abſolute Wahrheit und Vollkommenheit des Makrokosmus der realen göttlichen Welt, als ſeines Urbildes, nicht zu erreichen vermag. Dieſes beſcheidene, die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des menſchlichen Erkenntnißſyſtems, als unangemeſſen dem realen Weltſyſteme, betreffende Geſtändniß müßte wohl ein Metaphyſiker ablegen, welcher ſeine docta ignorantia im Anſehung der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit der höchſten Ideen von der abſoluten Einheit und dem abſoluten Maximum offenherzig bekannt hatte. Aber freilich hatte er damit auch ſeiner ganzen Philoſophie des Abſoluten, als der Einheit und Allheit des Seyns, die abſolute, reelle Wahrheit abgeſprochen, und dieſelbe auf den Werth einer bloßen Logik herabgeſetzt. Und indem er demohngeachtet eine reelle, durch mathematiſche Conſtruction ſogar demonſtrirbare Erkenntniß von Gott, deſſen Verhältniſſe zu ſich ſelbſt ſowohl, als zur Welt, zu beſitzen wähnte, gerieth er in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, und vermochte darum auch nicht

Digitized by Google

ſein Syſtem mit Deutlichkeit zu entwickeln, und noch weniger demſelben die Dignität und Feſtigkeit einer philoſophiſchen Wiſſenslehre zu geben.

Seinem, den Neuplatonikern nachgebildeten Syſteme die höchſte Klarheit und philoſophiſche Gewißheit zu verſchaffen, das war ganz vorzüglich der Hauptzweck des philoſophiſchen Strebens des Marſilius Ficinus, der auch unſtreitig zu Verbreitung des Enthuſiasmus für platoniſche und neuplatoniſche Philoſophie, von welchem Er ſelbſt ganz erfüllt war, ungemein viel beigetragen hat. Sein, nach den Ideen und Grundſätzen des Neuplatonismus gebildetes Syſtem der Theologie lernen wir aus ſeiner Abhandlung über die Unſterblichkeit der Seele kennen; in welchem Buche zugleich die Lehre von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt vorgetragen wird. Die Hauptidee in dieſem, nach dem Muſter der neuplatoniſchen aber für ächt platoniſch gehaltenen Emanationslehre gebildeten, mit den Ariſtoteliſchen Grundbegriffen von Materie und Form verſchmolzenen, und nach den Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik modificirten, aber auch freilich zugleich durch ſo manche excentriſche und abergläubige Vorſtellungsarten, Einbildungen und Chimären von Dämonologie, Aſtrologie und Theurgie verunſtalteten Syſtems, iſt die Idee von der Abkunft der menſchlichen Seele, wie aller Weltweſen aus Gott durch Emanation. An dieſe Lehre von dem Urſprunge der menſchlichen Seele aus Gott ſchließt ſich an der Lehre von der Wiedervereinigung derſelben mit Gott ihrer Anlage und Beſtimmung zufolge, ſofern ſie von den Banden des irdiſchen Körpers ſich zu befreien und dergeſtalt ihre Sehnſucht nach Gott, als ihrem höchſten Gute, zu ſtillen vermag.

Unſer Tennemann urtheilt von dieſem, den Neuplatonikern nachgebildeten Syſteme der Theologie, daß es den Pantheismus und Theismus mit einander vereine; daß aber Ficin dabei den Hauptzweck ſeines Stre-

Digitized by Google

bens, dieſem pantheiſtiſch-theiſtiſchen Syſteme philoſophiſche Gewißheit zu verſchaffen, offenbar verfehlt habe, weil die Anſicht von der Welt nach Ideen, kein Wiſſen, ſondern nur ein Glauben geſtatte. Dieſes Urtheil iſt wahr, und trifft vollkommen den eigenthümlichen Charakter des Syſtems, welches uns allerdings zwei verſchiedene Seiten darbietet. Von der einen Seite nämlich, zeigt es ſich als ein Syſtem des Pantheismus unter der Form der Neuplatoniſchen Emanationslehre, welcher es in Anſehung aller Grundideen und Grundanſichten von der Emanation aller Dinge aus Gott, von der Stufenfolge der Weſen, und von der Wiedervereinigung der Seelen mit der Urquelle, aus welcher ſie ausgefloſſen ſind, iſt nachgebildet worden. So folgt Ficin ſeinem Vorbilde, dem Plotiniſchen Emanationsſyſteme, in Beſtimmung der Stufenfolge der Weſen, indem er nur den umgekehrten Weg nimmt, von der unterſten Stufe ausgehend, und von dieſer aufwärts bis zum Urweſen und dem Weſen aller Weſen hinaufſteigend. Iſt ihm gleich die Materie kein blos Negatives, oder ein reales Nichts, ſo erkennt er ſie doch auch nicht für etwas Thätiges an, ſondern lediglich für etwas blos Leidendes. Denn die, den materiellen Dingen in der Körperwelt inwohnende Kraft, welche zur Materie die Form bringt, iſt in den Körpern das Princip und die Quelle ihrer Bewegungen und Veränderungen. Ohne Zweifel hat Ficin unter dieſer niedrigſten Daſeynsform auf der tiefſten Stufe der Weſen nichts anders ſich gedacht, als das, was Plotin die unterſte, auf die Materie gerichtete und ſie bildende Kraft angab, und die empfindende und vegetative Kraft, oder die Natur (φύσις) nannte. — Ueber dieſe niedrigſte, mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfene Form, ſtellt Ficin als eine bloße und wahre, ohne körperliche Theilbarkeit gewiſſer Veränderungen fähige Form, die vernünftige Seele; ſo wie über dieſe noch die geiſtige engliſche Natur, Plotin's reine Geiſter- oder Intellectualwelt, die, als eine noch höhere Form,

Digitized by Google

nicht blos untheilbar, ſondern auch unveränderlich, aber doch keine unbewegliche Einheit, ſondern nur eine unbewegliche *Mannigfaltigkeit* iſt. Als unbewegliche und abſolute Einheit, welche *über* allen dieſen Formen exiſtiren muß, iſt nun zu denken das Urweſen und Urſeyn: *Gott*, als die Urquelle aller höhern und niedern Daſeynsformen.

Wenn von dieſer Seite *Ficin's* Syſtem einer metaphyſiſchen Theologie, als eine getreue Nachbildung des Pantheismus *Plotin's* und ſeiner Schule ſich zeigt: ſo iſt doch auch von einer andern Seite die Tendenz zum *Theismus* in dieſem Syſtem nicht zu verkennen. Denn die beiden Grundwahrheiten alles Theismus: die Lehre von Gott, als der höchſten moraliſchen Intelligenz; und die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, im wahren, moraliſch religiöſen Sinne, als eine Fortdauer mit individuellem Bewußtſeyn, ſind in *Ficin's* Syſteme deutlich und beſtimmt ausgeſprochen. Der Grundbegriff von Gott iſt in dieſer Gotteslehre nicht der unbeſtimmte und inhaltleere, transſcendente Begriff eines, über alle Prädicate erhabenen, Weſens und Seyns, ſondern der Begriff der höchſten Einheit, die auch zugleich die *höchſte Wahrheit* und die *höchſte Güte* im moraliſchen Sinne, alſo der abſolute moraliſche Geiſt iſt; ſo wie *Platon* Gott für die Sonne der Geiſterwelt erklärt hatte. Und die Unſterblichkeit der vernünftigen Seelen überhaupt, wie der menſchlichen Seelen insbeſondre, iſt nach *Ficin's* Lehre keinesweges zu denken als ein, zwar nach dem Tode des Leibes fortdauerndes, aber doch in dem Leben und Seyn Gottes, durch die vollkommenſte Vereinigung mit demſelben, ſo völlig aufgegangenes oder aufgelöſtes Seyn und Leben der einzelnen endlichen Geiſter, daß darüber ihr eigenes individuelles Bewußtſeyn untergegangen iſt. Der Lehrer der Unſterblichkeit der Seelen, welcher nebſt mehreren aufgeſtellten Beweisgründen für dieſe Religionswahrheit, auch noch insbeſondre den Materialismus und und die Vorſtellungsart des berühmten arabiſchen Ari-

ſtotelikers Averroes umſtändlich zu widerlegen ſucht, daß der Verſtand aller Menſchen ein einziger, ewiger Verſtand ſey, und die individuelle Seele jedes Menſchen nach der Trennung von ihrem Leibe untergehe, erklärt damit zugleich, daß er jene Vorſtellungsart des Neuplatonikers von einer Seelenunſterblichkeit ohne fortdauerndes Bewußtſeyn der eigenen Individualität und Perſönlichkeit nicht zu der ſeinigen machen könne, ſondern hierin der ächten, chriſtlichen Religionslehre beipflichte.

Ein gleiches Beſtreben den Alexandriniſchen Pantheismus mit den Grundlehren des Theismus, und den Dogmen des chriſtlichen Glaubens insbeſondre in Verbindung und Uebereinſtimmung zu bringen, zeigt ſich überhaupt in dieſer Periode bei denen allen, deren ſchwärmeriſche Philoſophie die Ergründung des Abſoluten und die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Urweſen und Urſeyn, und ihres Verhältniſſes zu demſelben, zur Aufgabe ſich gemacht hatte; wobei einige, wie z. B. Ficin, hauptſächlich nur an Platon ſelbſt, und die Schule der Neuplatoniker ſich hielten; andre aber damit noch gewiſſe Vorſtellungsarten orientaliſcher Philoſopheme und der Kabbala insbeſondre verbanden. So findet ſich z. B. in der neuen Philoſophie vom Univerſum, welche der Platoniker Patricius der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen entgegenſetzt, die orientaliſche, auch in die Kabbala übergegangene Vorſtellungsart vom Lichte wieder; — von Gott als dem Urlichte, von welchem alles Licht, von dem reinſten und feinſten überſinnlichen, bis zu dem gröbern körperlichen, in abwärts ſteigenden Stufengraden ausgefloſſen iſt. Auch die Hauptideen, aus welchen Paracelſus ſein Syſtem einer ſchwärmeriſchen, phantaſtiſchen Theoſophie gebildet, ſind aus der Quelle der kabbaliſtiſchen Emanationslehre geſchöpft, von welcher er jedoch, wie Tennemann erinnert, nur einzelne Bruchſtücke aufgefaßt, und durch ſeine excentriſche Phantaſie auf mannigfaltige Weiſe umgeformt hatte. Zu dieſen, aus der Kabbala genommenen Hauptideen

Digitized by Google

gehören vornehmlich die Idee von Gott, als dem Urweſen, aus welchem alle Dinge ausgefloſſen; — von der erſten und unmittelbaren Emanation, welche die Kabbala den Adam Kadmon nannte, und Paracelſus den parens hominis, und als chriſtlicher Theoſoph, auch den Chriſtus nennt; ferner die Idee von dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, und der allgemeinen Harmonie zwiſchen beiden. Auf dieſer Einheit des Makrokosmos und des Mikrokosmos beruht auch nach ihm die Philoſophie, als eine Wiſſenſchaft der Conſtruction der Natur, wodurch der Philoſoph alles was iſt, in ſeinem Ich hat, wie es außer demſelben an ſich iſt. —

In der Schule dieſes myſtiſchen und hyperphyſiſchen Naturphiloſophen und Theoſophen verlor die neuplatoniſche, mit der Kabbala vermiſchte Emanationslehre immer mehr und mehr ihre philoſophiſche Haltung, und artete in ein Syſtem von Träumereien und Dichtungen aus, deſſen Lehren von myſtiſchen Schwärmern, wie Robert Flud und den beiden Helmonten auf eine, der Denkart und den Kenntniſſen und Abſichten eines jeden dieſer Schwärmer angemeſſene Art, nicht nur in die chriſtliche Theologie, ſondern auch in die Naturwiſſenſchaften eingeführt wurden; und dergeſtalt jene in eine Theoſophie, dieſe, die Phyſik und Chemie, in eine ſchwärmeriſche, ſpeculative und praktiſche Geiſterlehre verwandelten.

Wir wollen die Geſchichte der ſchwärmeriſchen Philoſophie dieſes Zeitalters, welche nach ihrem Vorbilde und Muſter, der alexandriniſchen und kabbaliſtiſchen Hyperphyſik des Pantheismus, das Abſolute und Ueberſinnliche zu ergründen, und aus demſelben, als dem Urgrunde, das Daſeyn und die Beſchaffenheit des Univerſums abzuleiten und zu erklären, zum Ziel ihres Strebens ſich gemacht, nicht weiter verfolgen. Denn unter allen den verſchiedenen Geſtalten, welche dieſe

Digitized by Google

überſchwengliche Lehre von Gott und der Welt durch die Verbindung ſo mannigfaltiger Elemente, und die verſchiedene Anwendung derſelben, inſonderheit auf die Dogmen des Kirchenglaubens angenommen, würden wir doch immer nur die weſentlichen Grundanſichten der neuplatoniſchen und kabbaliſtiſchen Emanationstheorien wieder finden, die man auf irgend eine Weiſe mit dem chriſtlichen Lehrbegriffe in Harmonie zu bringen ſuchte, und die manche Schwärmer und Theoſophen dieſer Zeit noch mit ihren eigenen Träumereien, und vorgeblichen eigenen Erleuchtungen und Offenbarungen verbanden. Wahr und treffend ſchildert unſer Tennemann (Geſchichte der Philoſophie Bd. IX. S. 162) den herrſchenden Geiſt und Charakter der neuen ſchwärmeriſchen und ſynkretiſtiſchen Zeit-Philoſophie, welche das Ueberſinnliche und Abſolute zu ergründen zum Ziel ihres Strebens ſich gemacht und bei dieſem Streben eine dreifache Geſtalt angenommen hatte. „Einige nämlich folgten, wie der philoſophiſche Geſchichtsforſcher bemerkt, mehr dem Gange des Griechiſchen Neuplatonismus, wie Patricius und Cudworth; Andere der Kabbala, wie Franz Merkurius Helmont. Andere hielten ſich mehr an eigene Offenbarungen, wie Jacob Böhme und Pordage, und noch Andere verbanden die Schwärmereien aus dieſen verſchiedenen Quellen mit einander, wie Agrippa. Einige beſchränkten ſich darauf, wie Tennemann noch hinzuſetzt, dieſe Schwärmereien aus den geöffneten Quellen hervorzuziehen, ohne Eigenthümliches hinzuzufügen. Andre wurden zu neuen Combinationen und Dichtungen dadurch veranlaßt. Die Form in welcher ſie das Alte und Neue darſtellen, iſt bald ein bloßes Aggregat, ein bloßes Product der Phantaſie, ohne Mitwirkung des ordnenden Verſtandes; bald eine regelmäßigere Verbindung zu einem Ganzen, nach gewiſſen leitenden Ideen und Begriffen. Ein Syſtem der Art finden wir bei Agrippa, Patricius und Heinrich Moor.“ Zur Claſſe derjenigen philoſophirenden Denker, welche durch den herrſchenden ſynkreti-

ſtiſchen Zeitgeiſt in der Philoſophie, und den Einfluß deſſelben auf ihre Denkart, zu neuen Combinationen, ja ſelbſt zu dem Entſchluſſe veranlaßt wurden, dem philoſophiſchen Geiſte durch eine umfaſſende Reform der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, eine andre Richtung zu geben, gehört Thomas Campanella, berühmt durch ſeinen ernſtlichen, obſchon, aller Anſtrengungen ohngeachtet, dennoch fehlgeſchlagenen Verſuch, ein neues wiſſenſchaftliches Syſtem der Philoſophie zu begründen und in ſeiner Vollſtändigkeit auszuführen. Dieſes neue Syſtem war aber auch nichts anders, als ein Eklektizismus, auf deſſen Geſtaltung und Ausbildung, wie Fülleborn (in ſeinen Bemerkungen über Campanella's Philoſophie im 6ten Hefte der Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie) urtheilt, nicht nur die Kenntniß der alten philoſophiſchen Syſteme ſondern auch ſein lebhaftes Genie, ſeine ausgebreitete Beleſenheit, ſein Hang zur theoſophiſchen Schwärmerei, und eine große Doſis Aberglauben gewirkt hatte. Davon zeugt insbeſondre ſeine dogmatiſche Metaphyſik, die, auch nach Tennemanns Urtheile, ein Gemiſch von ſehr verſchiedenartigen Behauptungen iſt, worin die dürre Dialektik eben ſowohl ihre Rechnung findet, als die Schwärmerei und der Myſticismus. Denn er ſchöpft hier einen großen Reichthum von Chimären, Grillen und Aberglauben aus den Schriften der Neuplatoniker, und ſucht ſie mit dialektiſchem Geiſte aus den ontologiſchen Begriffen abzuleiten." Damit iſt in der That auf eine treffende Weiſe die eigenthümliche Form bezeichnet, welche die ſynkretiſtiſche Philoſophie dieſes Metaphyſikers bei ihrem, auf die Ergründung des Abſoluten und Ueberſinnlichen als ihr Ziel gerichteten, Streben angenommen. Das nämlich war die Aufgabe, welche der dogmatiſche Metaphyſiker in dieſer Wiſſenſchaft des wahren Seyns und Weſens der Dinge, ihres Zuſammenhanges und ihres Urſprunges aus dem erſten Weſen ſich vorgelegt, und die er meinte auf eine, für wiſſenſchaftliche Einſicht vollkommen genügende Weiſe, löſen zu können. Von der Vor=

Digitized by Google

ausſetzung ausgehend, daß das Weſen des Unendlichen und ſein Verhältniß zum Endlichen ein Gegenſtand des Wiſſens ſey, macht der dogmatiſche Metaphyſiker den Verſuch, aus dem zum Grunde gelegten Begriffe des Urweſens und Urſeyns, als der abſoluten Einheit und Unendlichkeit oder Allheit des Seyns, das Seyn und Weſen und den Zuſammenhang der uns erſcheinenden Dinge abzuleiten. Der, von jener Vorausſetzung eines poſitiven, vollkommenen Wiſſens um das Abſolute, als das Eine urſprüngliche Princip alles Seyns, ausgehende Verſuch einer realen Ableitung der Welt der Dinge aus Gott, dem Unendlichen, führt den dogmatiſchen Metaphyſiker folgerecht zu einem Religionsſyſtem des Pantheismus, durch welchen das Räthſel des Urſprungs der Vielheit und Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge aus der unendlichen Einheit und Allheit des Urweſens gelöſt werden ſollte.

Wenn Tennemann von dieſem Pantheismus des Campanella urtheilt, daß derſelbe im Weſentlichen mit dem Alexandriniſchen übereinſtimme, ſo kann er damit wohl nur eine Uebereinſtimmung in einigen, nicht aber in allen weſentlichen Puncten gemeint haben. Denn er rechnet es ja ſelbſt eben ſowohl dem Campanella, wie ſeinem Zeitgenoſſen und pantheiſtiſchen Wiſſenſchaftsverwandten, dem J. Bruno, zu einem Vorzuge an, daß ſich die Lehre des Pantheismus bei beiden immer mehr von der Hypotheſe der Emanation gereiniget habe. Wirklich iſt auch Campanella kein Emanatiſt im Sinne der neuplatoniſchen Emanationstheorie, obſchon auch er, gleich den Alexandrinern, die Natur als einen Ausfluß aus dem Urweſen betrachtet. Indem er nämlich zeigen will, wie aus der Einheit die Totalität der endlichen Dinge, die Vielheit, entſprungen ſey, ſtellt er zu dieſem Zweck einer Erklärung der Abſtammung der Eigenſchaften der Dinge aus den Primalitäten des göttlichen Urweſens und Urſeyns, eine Reihe von Schematen auf, die, nach Tennemann's und Fülleborn's Urtheile, an Sonderbarkeit und Dun-

kelheit dem Fluddiſchen und Jakob Böhmiſchen nicht viel nachgeben. — Worin nun aber der eigenthümliche Charakter ſeiner, aus ſehr heterogenen Beſtandtheilen gemiſchten Religionsphiloſophie des Pantheismus beſtehe, wird aus folgender kurzen Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte dieſes ſynkretiſtiſchen Pantheismus zur Genüge erhellen.

Zu hinreichender Kenntniß deſſelben dürfen wir aus Campanellas Metaphyſik nur diejenigen Hauptſtücke herausheben, welche die Lehre von Gott und deſſen Verhältniß zur Welt betreffen. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß Dinge erſcheinen, und daß Dinge ſind, unterſucht der Meatphyſiker das Seyn und Nichtſeyn, erforſcht und beſtimmt die Grundeigenſchaften des Seyns und Nichtſeyns, und ſteigt ſodann durch die Betrachtung der Dinge überhaupt und ihrer Grundeigenſchaften, zum Weſen aller Weſen, zu Gott, als dem abſolut erſten und höchſten Princip, auf, um nunmehr die Grundeigenſchaften der Dinge, die ihr Weſen ausmachen, aus den Grundeigenſchaften des ewigen Urweſens abzuleiten. Der Begriff des Dinges mit ſeinen Grundeigenſchaften iſt unſerm Metaphyſiker ſonach der Erkenntnißgrund der von ihm ſogenannten Primalitäten des Urweſens und Urſeyns, ſo wie dieſes hinwiederum der Realgrund des Seyns und Weſens der Dinge und ihrer Grundeigenſchaften.

Dieſer Grundeigenſchaften oder Grundbedingungen eines jeden Dinges, giebt es drei. Die erſte iſt die Möglichkeit, Kraft, oder das Vermögen zu ſeyn, welches, als die erſte Grundbedingung, allem Vermögen thätig zu ſeyn, zu leiden und zu wirken, vorausgeht; die zweite Primalität iſt die Erkenntniß; die dritte endlich die Liebe oder Neigung. Alle Dinge beſtehen ſonach aus dem Vermögen zu ſeyn, dem Wiſſen des Seyns und der Liebe des Seyns; und dieſe drei Grundeigenſchaften, die den Primalitäten des Undinges: dem Unvermögen (impotentia) der Unwiſſenheit, und der Abneigung (odium meta-

Digitized by Google

phyſ.) entgegen ſtehen, ſind in jedem Dinge zur Einheit vereiniget, welche ſelbſt nichts anders iſt, als das, durch die Primalitäten weſentlich conſtituirte Ding, — und die auch jedem Dinge Totalität, Vollkommenheit und einen göttlichen Charakter giebt. Denn daß die Dinge Eines ſind, auch dieſes haben ſie nebſt ihren Grundeigenſchaften von Gott, als der abſoluten Einheit und Allheit des Seyns. Nach dieſen ontologiſchen Grundbegriffen der abſoluten Einheit und Allheit werden die Eigenſchaften Gottes beſtimmt als: Allvermögenheit des Seyns (Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht und Allgenugſamkeit); als Allerkenntniß (Allwiſſenheit und Allweisheit) und als allumfaſſende (in der Vorſehung und Sorge für die Glückſeligkeit der Geſchöpfe, dieſen Endzweck der Schöpfung, ſich offenbarende) Liebe.

So iſt demnach in Gott, was in allen Dingen iſt, welche ihr Seyn und die Grundeigenſchaften dieſes Seyns von ihm, als der Quelle alles Seyns, haben. — Aber Gott, als der abſoluten Einheit und Allheit des Seyns, kommt allein die abſolute Realität zu, mit Ausſchließung alles Nichtsſeyns und aller Unvollkommenheit. Denn in ihm ſind und wirken die Grundeigenſchaften und Grundbedingungen des Seyns ohne alle Beſchränkung und Negation, als unumſchränkte Macht, als Allwiſſenheit und als allgenugſamer Wille. Alle Dinge außer Gott ſind dagegen endlich, und haben als endliche Dinge Theil an dem Seyn und Nichtſeyn; und je mehr ſie an dem einen oder dem andern Theil nehmen, um ſo vollkommener oder unvollkommener ſind ſie.

In dieſem größern oder geringern Antheil an dem Seyn und zugleich Nichtſeyn, findet unſer Metahpyſiker den Schlüſſel zu Erklärung der Endlichkeit. Denn die endlichen Dinge beſtehen, ſeiner Anſicht zufolge, aus Etwas und Nichts; oder aus Seyn und Nichtſeyn, aus Bejahung und Verneinung, indem die Zuſammenſetzung und Miſchung des Dinges

und Nichtdinges ein drittes hervorbringt, welches nicht ein reines Ding, (reines Seyn) aber auch nicht ein Unding (bloßes Nichtseyn), ſondern ein beſtimmtes und begränztes Weſen iſt.

Den deutlichſten und beſtimmteſten Aufſchluß über dieſe Erklärungsart des Endlichen giebt uns Campanella in folgender Stelle ſeiner Metaphyſik (P. II. L. VI. c. 1. 2. 3. p. 12). „Compositio autem entis et non-entis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec non-ens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens; sed est hoc ens, aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo non-esse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse. Quinimmo esse de se est infinitum et immensum, ut patet in Deo; in quo est purum. Ut autem finiatur et modificetur, habet a non-ente. Siquidem homo non participaret nihilum, utique omnia entia foret, et omnipotens, et omnisoium, et omnivolum. At multa non potest, et infinita ignorat, et infinita non amat. Ergo componitur ex potentia et non-potentia, ex scientia et non-scientia, ex voluntate et non-voluntate. Non-posse vero et nescire et nolle, non-entia sunt." Das Princip der Endlichkeit, als ſolcher, iſt hiernach in dem Undinge oder Unweſen, (dem non-ens) zu ſuchen; und die gegebene Anſicht von dem Urſprunge der einzelnen endlichen und begränzten Dinge beruht auf der Hypotheſe einer Art von Manichäismus in Annahme und Vorausſetzung zweier Grundweſen, die nur nicht, wie Licht und Finſterniß, oder wie Geiſt und Materie, oder wie das gute und das böſe Princip, der Qualität nach einander entgegengeſetzt ſind, ſondern der Exiſtenz nach. Denn der Gegenſatz iſt hier ein Gegenſatz von Seyn und Nichtſeyn; von einem poſitiven, realen, und einem negativen, nichtrealen Princip, welches letztere dem erſtern als dem Abſoluten, d. i. der abſoluten Einheit und Allheit des

Seyns, nicht als eine ihm entgegengeſetzte Exiſtenz entgegenſteht, da es überall keine Exiſtenz hat.

Nach der Hypotheſe dieſes Dualismus ſind nun alle wirkliche, endliche Dinge als Miſchungen beider Principien zu betrachten. Denn das Poſitive und Reale, was ſie als ſeyende, reale Dinge beſitzen, kommt ihnen von Gott, als Ausflüſſen aus der Quelle alles Seyenden und Realen; das Negative dagegen und das Nichtſeyende, was ſie eben zu endlichen, begränzten Dingen macht, und wodurch ſie theils von Gott verſchieden und geſchieden ſind, theils unter einander ſelbſt durch das Mehr oder Weniger ihrer Theilnehmung an dem Nichtſeyn und Unweſen ſich unterſcheiden, rührt von dieſem Nichtſeyn oder Nichtdinge her.

Hätte es unſerm Metaphyſiker gefallen, ſtatt dieſer proſaiſchen, im Geiſte einer trocknen und ſubtilen Dialektik aus ontologiſchen Begriffen geführten Deduction des Princips der Endlichkeit, uns den Urſprung derſelben mehr poetiſch in einem Bilde anſchaulich zu machen, ſo würde er uns ohngefähr eine Anſicht davon gegeben haben, wie in unſrer Zeit der ungenannte Verfaſſer der Aphorismen über das Abſolute (in Bouterwek's neuem Muſeum ꝛc.), welchen Verſuch Schelling für eine ſcherzhafte Parodie ſeiner eigenen Lehre erklärt hatte. Nach der ſinnbildlichen Vorſtellungs- und Erklärungsart des Verfaſſers der gedachten Aphorismen, geſtaltet nämlich der Abglanz des Abſoluten, indem er ſich an dem Nichts bricht, dieſes Nichts in Erſcheinungen, und veranlaßt dadurch die Entſtehung einer unendlichen Vielheit ſcheinbarer (begränzter) Realitäten.

Doch eben dieſes Nichts oder non-ens iſt es, über deſſen Begriff der ontologiſche Dialektiker nicht ins Reine und Klare kommen kann, ſondern im Dunkeln ſich verliert, und in Schwierigkeiten und Widerſprüche ſich verwickelt. Denn bald ſcheint er dieſes non-ens lediglich aus dem logiſchen Geſichtspuncte, als reine logiſche Negation, bald aber auch wieder als etwas Reales

zu betrachten, dem er jetzt das Seyn zuſpricht, jetzt wieder abſpricht. Er ſchreibt ihm nämlich ein Seyn zu, und ſelbſt eine gewiſſe Art von Wirkſamkeit, wenn er das Exiſtiren dieſes non-ens in einem Negiren und Aufheben (negare und removere) beſtehen läßt, und daher auch keinen Anſtand nimmt, dieſer Art von Negation, welche das nihilum iſt, eine Präexiſtenz vor der Schöpfung einzuräumen, ohne Zweifel als der negativen Grundbedingung des Urſprungs des Endlichen. Aber andrerſeits ſpricht er dieſem non-ens doch auch durchaus wieder alle Weſenheit und Exiſtenz ab, indem er es dem Weſen und dem Seyn ſchlechthin entgegenſetzt, und von demſelben ſagt, daß es ſich weder die Weſenheit noch die Exiſtenz (non essentia nec existentia) zueignen dürfe, und daß wir den Ausdruck von dem ens entlehnen, durch welches ſelbſt wir erſt, was das non-ens ſey, verſtehen. Zu einer befriedigendern Aufklärung über dieſes non-ens würde Campanella haben gelangen können, wenn er in unſerm Zeitalter gelebt, und ſich mit den, in gewiſſen Schulen des Idealismus unſrer modernſten Philoſophie angeſtellten ſpeculativen Unterſuchungen über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott, hätte bekannt machen, und die dadurch gewonnenen Anſichten ſich aneignen wollen. In den Schulen unſrer neueſten naturphiloſophiſchen Wiſſenſchaftslehrer von der Einheit und Allheit, nach Principien des abſoluten Identitätsſyſtems, würde er nämlich belehrt worden ſeyn, daß das, was nicht von ſich ſelbſt, und in ſofern Nichts iſt (das non-ens oder nihilum) nichts anderes, als die Relation ſey, und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Das aber, was in Relation iſt, ſofern es in derſelben iſt, iſt nun eben nichts anders als das Endliche, als ſolches. Denn die Endlichkeit beſteht nur in bloßen Relationen der Weſenheiten auf einander. Und da mit den, an ſich ſelbſt in Beziehung auf Gott ewigen Weſenheiten der Dinge auch die unendlichen, möglichen Relationen derſelben auf ein-

ander zumal und zugleich, alſo auf ewige Weiſe geſetzt ſind: ſo kann auch das, auf bloßen Relationen der Weſenheiten des All auf einander beruhende, Endliche nicht getrennt ſeyn von dem Unendlichen, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott, ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Hätte nun unſer Metaphyſiker ſeinem Gegenſatze des ens und non-ens die Bedeutung eines Gegenſatzes von Weſenheit und bloßer Relation gegeben, und dieſem ſo gedeuteten Gegenſatze gemäß, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beſtimmt: ſo würde ſein Pantheismus in Anſehung dieſes wichtigen und weſentlichen Punctes auch eine ganz andere Form und einen andern Charakter erhalten haben. Er hatte unter andern von dem non-ens oder dem nihilum behauptet, daß das Seyn deſſelben das Nichtſeyn der Welt ſey (suum esse est non esse mundi). Dieſer Behauptung durfte er nun nicht den Sinn unterlegen, als ob das non-ens etwas außer dem All ſey, als eine, dem All entgegengeſetzte Exiſtenz. Denn nach der, auf den Gegenſatz von Weſenheit und bloßer Relation gegründeten Anſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, iſt jenes nihilum, als das Nichts aller Relation, nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All nämlich, von ſeiner negativen Seite betrachtet, von welcher es das Nichts aller einzelnen und begränzten endlichen Dinge, als ſolcher; ſo wie im Gegentheil daſſelbe All, von ſeiner poſitiven Seite angeſehen, die Poſition der ewigen Weſenheiten — die Realität und Vollkommenheit der Dinge — iſt, die auch allein nur aus Gott, als eine poſitive Folge, kann abgeleitet werden.

Digitized by Google

Doch zu dieſer Anſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, wie ſie namentlich von Schelling (in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie) entwickelt und für die einzige Vernunftanſicht ausgegeben worden, hatte ſich der ältere Lehrer des Abſoluten, als der abſoluten Einheit und Allheit des Seyns, noch nicht zu erheben vermocht, obſchon er, gleich unſern neuern abſoluten All-Einslehrern zuletzt noch eine höhere, abſolute, in dem Anſchauen des Unendlichen beſtehende Erkenntniß, angenommen hatte. Denn dieſe Erkenntniß war doch, ſeiner Ueberzeugung zufolge, derjenigen Erkenntniß, die wir auf dem übernatürlichen Wege einer unmittelbaren, auf göttlichem, allein untrüglichen Zeugniſſe beruhenden, Offenbarung erhalten, unterzuordnen. Daher auch ſeine Anerkennung der Theologie, als der erſten und vornehmſten Wiſſenſchaft, weil ſie die Geſchichte der göttlichen Offenbarungen enthält. Und darum auch ſein Streben bei Begründung und Ausführung ſeines Syſtems der Metaphyſik, als Hülfswiſſenſchaft der Theologie, dieſes Syſtem mit der höchſten Quelle der Gewißheit, der Offenbarung, in Uebereinſtimmung zu bringen. Der metaphyſiſche Denker unterwarf ſonach ſeine ſpeculativen Lehren, als die Reſultate ſeiner metaphyſiſchen Unterſuchungen, der höhern Autorität des offenbarungsgläubigen, chriſtlichen Theologen, welcher die Nothwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Theologie anerkennt, und die Superiorität derſelben, beſonders im Praktiſchen für die reine Moral und moraliſche Religionslehre und deren Freiheitsprincip geltend macht, und hiernach ſeinen, auf dem Grunde des Empirismus aufgeführten ſchwärmeriſchen Rationalismus dem Princip des Supernaturalismus unterordnet. In dieſem Princip des Offenbarungsglaubens, durch welches die, für das Praktiſche unzulängliche, theoretiſche Vernunfterkenntniß ergänzt und verſtärkt werden ſollte, fand der chriſtliche Philoſoph die Grundlage ſeiner moraliſchen und religiöſen Ueberzeugungen von Gott, als dem höchſten moraliſchen Gute,

Digitized by Google

und der vollkommenen Freiheit von den Banden des Fatums. Dieſe Freiheit, bekennt Campanella, giebt uns Gott erſt durch die Religion, welche, als innere oder geiſtige Religion, in der Rückkehr zu Gott beſteht, und in wahrhafter Vereinigung mit ihm, durch Erkenntniß, durch reine Verehrung und Liebe.

So ſucht demnach der Metaphyſiker ſeine ſpeculative Lehre des Pantheismus, als offenbarungsgläubiger, chriſtlicher Philoſoph, mit einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegründeten, Moral und Religion in Uebereinſtimmung zu bringen, und ſchließt ſich von dieſer Seite näher wiederum an die Alexandriner an, indem er ſich mit ihnen in der praktiſchen Lehre von der Rückkehr zu Gott und von der myſtiſchen Vereinigung mit ihm durch Contemplation, durch Abziehung des Gemüths von allem Irdiſchen und Aeußern, und der Einkehr ins Innere vereiniget.

Frei von dem, der Philoſophie fremden Princip des Supernaturalismus, und von allen Rückſichten auf die Dogmatik der Theologie und des Kirchenglaubens, erhielt ſich die Speculation bei demjenigen metaphyſiſchen Denker, welcher, ein Zeitgenoſſe des Campanella, mit demſelben auch in ſpeculativer Denkart und in ſeinen pantheiſtiſchen Grundanſichten und Lehren verwandt war. Dieſer, durch Genialität, Geiſtesenergie und Wahrheitsliebe ausgezeichnete ſpeculative Denker iſt Giordano Bruno aus Nola im Neapolitaniſchen. Beide, Campanella und Bruno, waren, wie Tennemann bemerkt, (Geſchichte der Philoſophie B. IX. S. 373) von einer und derſelben Idee, der Idee des Einen in Allem, als des Princips alles Seyns, ergriffen; aber ſie faßten und führten dieſelbe Idee doch nicht auf eine und dieſelbe Art aus. Denn Campanella ſey von dem empiriſchen, Bruno von dem rationaliſtiſchen Geſichtspuncte ausgegangen: jener habe dieſe Idee wiſſenſchaftlich zu erſchöpfen, dieſer dagegen das Verhältniß der Welt zur Gottheit durch das Medium ſeiner lebendigen Phantaſie mit be-

Digitized by Google

geiſtertem Gemüthe darzuſtellen geſucht. Die Philoſophie des letztern habe mehr Kraft, verliere ſich aber auch als Poeſie in das Unendliche der Anſchauung und der Phantaſie. Die Philoſophie des erſtern zeichne ſich dagegen als Proſa durch mehr Deutlichkeit aus, indem ſie ſich zum Einfachen des Begriffs erhebt. Bei Bruno zeigen ſich jedoch, ungeachtet des poetiſchen Charakters ſeines Geiſtes, mehr das Beſtreben dieſelbe Lehre des Pantheismus auch zu begründen, indem er dieſe Anſicht nicht ſo durch metaphyſiſche Zergliedernng vereinzelt, wie Campanella, ſondern im Ganzen nach den Gründen im menſchlichen Gemüthe darſtelle, und daher ſei ſein Pantheismus intereſſanter und geiſtreicher, wiewohl auch oft dunkler, als der des Campanella.

Ueberhaupt läßt Tennemann dem Bruno die Gerechtigkeit widerfahren, daß er den Pantheismus mit originellem Geiſte aufgefaßt und dargeſtellt habe. Ein ähnliches günſtiges Urtheil über die Bruno'ſche Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν hatte auch früher ſchon Jacobi gefällt, wenn er, in dem Vorberichte zu ſeiner geiſtreichen Darſtellung derſelben, davon rühmt, daß der Umriß, welchen Bruno vom Pantheismus gezogen, ſchwerlich an Reinheit und Schönheit könne übertroffen werden. Der Verfaſſer der gehaltvollſten und getreueſten Darſtellung der Lehre des Spinoza (in den Briefen an Moſes Mendelsſohn) hatte darum auch geglaubt, durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die ganze Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν darlegen zu können.

Indem auch wir jetzt die beiden berühmten Lehrer des Pantheismus zuſammenſtellen wollen, nehmen wir zu Rechtfertigung dieſer Zuſammenſtellung hauptſächlich darauf Rückſicht, daß ſich einerſeits bei beiden die Lehre des ἓν καὶ πᾶν von der Hypotheſe der Emanation gereiniget und zu einem Syſtem des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus, als eines Syſtems der Immanenz, ausgebildet findet; und daß andrerſeits beide ſpeculative Denker bei ihrem, auf Begründung und Ausbildung ihrer

Digitized by Google

pantheiſtiſchen Weltanſicht gerichteten Streben, alle Rückſichten auf irgend eine Autorität entfernt, und ihre philoſophiſche Speculation gänzlich von der Theologie und den poſitiven Glaubensdogmen dieſer oder jener Kirche getrennt haben. Beide, Bruno und Spinoza, machen demnach in der Geſchichte des Pantheismus der neuern Philoſophie dadurch eben eine denkwürdige und wichtige Epoche, daß ſie ſich bei Begründung und Entwickelung ihrer pantheiſtiſchen Syſteme von keinen Rückſichten auf irgend ein, der philoſophiſchen Speculation fremdes Intereſſe, und von keiner, auf Vereinbarung ihrer philoſophiſchen Lehren und Anſichten mit den poſitiven Glaubensdogmen und Glaubensnormen der Theologie angelegten Abſicht, ja ſogar nicht einmal von dem praktiſchen Vernunft-, ſondern faſt ausſchließend nur von dem reinen ſpeculativen Verſtandes-Intereſſe haben leiten laſſen. Zwar unterſcheiden ſich in vielen und nicht unweſentlichen Puncten beide pantheiſtiſche Syſteme von einander, welche Verſchiedenheiten hauptſächlich daher rühren, daß das Syſtem des ältern Pantheiſten, als eine Frucht des Studiums der Alten anzuſehen iſt, der neuere Pantheiſt dagegen die ihm eigenthümliche pantheiſtiſche Weltanſicht unter dem Einfluſſe der ſich angeeigneten Ideen der neuern dualiſtiſchen Philoſophie des Descartes entwickelt, und dieſen Ideen gemäß modificirt hatte. Aber aller nicht zu verkennenden Verſchiedenheiten ohngeachtet, vereinigen ſich doch beide ſpeculative Denker im Anerkennen der, von aller poſitiven Autorität unabhängigen philoſophiſchen Speculation, und beide beurkunden ihre genaue Verwandtſchaft in ſpeculativer Denkart und bloßem ſpeculativen Verſtandes-Intereſſe darin, daß ſie ihre Lehre des Pantheismus als ächtes und reines Erzeugniß einer, von allen Dogmen und Normen irgend eines poſitiven Kirchenglaubens unabhängigen und ſelbſtſtändigen, Philoſophie wollen angeſehen, und als ein, auf Principien der ſpeculativen Vernunft gegründetes, Syſtem geltend gemacht wiſſen. Unter den Händen dieſer beiden ſelbſt-

Digitized by Google

ſtändigen ſpeculativen Denker nimmt ſonach die Lehre des ἓν καὶ πᾶν wiederum eine, von aller Verbindung und Vermiſchung mit poſitiver Theologie befreite Geſtalt einer Religionsphiloſophie der reinen und bloßen Speculation an, welche bei dem ältern phantaſiereichern und lebendigern, mehr der wirklichen Natur zugewandten, Denker die überwiegende Tendenz zu einem äſtetiſch ausgeſchmückten naturphiloſophiſchen Syſtem; bei dem neuern kältern und abſtractern mathematiſch-logiſchen Denker dagegen die überwiegende Tendenz zu einer matematiſch-logiſchen oder dialektiſchen Metaphyſik nimmt, die auch, was die Darſtellungsform betrifft, zu jener Naturphiloſophie, wie Proſa zur Poeſie, ſich verhält.

Da die Syſteme beider origineller metaphyſiſcher Denker in der Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen unſrer neuern Philoſophie aus den ſo eben erwähnten Gründen die vorzüglichſte Stelle einnehmen, die ihnen auch darum gebührt, weil ſie die eigentliche Aufgabe aller pantheiſtiſchen Speculation aus dem abſolut Einen und höchſten Princip Alles abzuleiten und zu erklären, deutlicher und beſtimmter gedacht, und auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe vollſtändig zu löſen verſucht, ohne Hülfe der Hypotheſe der Emanation: ſo verdienen ſie auch in unſerer Geſchichte des Pantheismus durch eine ausführlichere, ihren eigenthümlichen Geiſt und Charakter hervorziehende Darſtellung in einem beſondern Abſchnitte ausgezeichnet zu werden.

Digitized by Google

Sechſter Abſchnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheiſtiſchen Syſtemen des G. Bruno und des Spinoza.

Erſte Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die ſelbſtſtändige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphiloſophiſchen Speculation.

Zum Reformator der Philoſophie ſeiner Zeit ſich berufen fühlend, tritt *Bruno* unter dieſem Charakter auf und ſucht als Reformator ſich geltend zu machen, indem er die, von ihm beabſichtigte Reform, theils *polemiſch* durch Angriffe auf die herrſchende ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie, theils *dogmatiſch* durch wiſſenſchaftliche Begründung und Vollendung eines Syſtems der Metaphyſik bewirken wollte. Dieſes Syſtem war eben ſein Pantheismus, deſſen Grundideen und Grundſätze der, durch tiefes Studium mit dem Geiſte der metaphyſiſchen und naturphiloſophiſchen Syſteme der Griechen vertraute Kenner, aus dieſen Syſtemen geſchöpft, mit ſelbſtſtändigem und originellem Geiſte ſich angeeignet, mit den intereſſanten und erweiterten Weltanſichten, welche die großen Entdeckungen der neuern Aſtronomie eröffnet, in Verbindung gebracht, und dargeſtellt als die Frucht einer freien und originellen Forſchung, als *ſeine Philoſophie* alſo, aufſtellte und zu verbreiten ſuchte. Ueberzeugt, daß ſeine Lehre des Pantheismus die einzig wahre Philoſophie ſey, bot der ſpeculative Denker alle ſeine Geiſteskraft und dialektiſche Kunſt auf, dieſe Lehre zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft zu erheben, ſie in dieſer Form von verſchiedenen Seiten darzuſtellen, und überhaupt nichts unverſucht zu

Digitized by Google

laſſen, was theils zu ihrer Aufhellung, theils zur Beſtätigung ihrer Wahrheit und Gewißheit dienen konnte. Aber dieſes Syſtem des Pantheismus, zu welchem die Bruno'ſche Speculation, bei den verſchiedenſten Richtungen, welche ſie nahm, immer wieder zurückführte, und mit deſſen Grundideen von der Einheit und Unendlichkeit des Gottgleichen Univerſums, ſie alles andre in Beziehung und Verbindung zu bringen ſuchte, ſollte ſich auch nur als die einzig wahre Philoſophie und philoſophiſche Religionslehre Eingang verſchaffen und geltend machen. Anſtatt daß andre Reformatoren des wiſſenſchaftlichen Zeitgeiſtes ihre, durch ſelbſteigenes Studium gewonnenen philoſophiſchen Einſichten und Ueberzeugungen einem höhern Princip, dem theologiſchen des Supernaturalismus, ganz oder doch zum Theil unterordneten und in der Uebereinſtimmung ihrer Philoſophie mit der Theologie und den Dogmen des Kirchenglaubens, das ſichere Kriterium von der Wahrheit und Gültigkeit der erſtern fanden, und um dieſer Uebereinſtimmung willen ihre Philoſophie, als eine chriſtliche Philoſophie empfohlen und eingeführt wiſſen wollten, verſchmäht Bruno durchaus dieſes Empfehlungsmittel. Er will ſeine Philoſophie ſchlechterdings nicht für eine chriſtliche Philoſophie gehalten haben, welche unter dieſem Charakter es ſich zum Zweck machen müſſe, die Wahrheiten der chriſtlichen Religion, und die Dogmen des Kirchenglaubens durch Grundſätze der Wiſſenſchaft zu begründen, und dergeſtalt die chriſtlichen Glaubenslehren zu Lehren des philoſophiſchen Wiſſens zu machen. Ganz im Gegenſatze mit der Vorausſetzung von der nothwendigen Einheit und Harmonie der Philoſophie und der Theologie, mußte Bruno vielmehr Theologie und Philoſophie für zwei getrennte Gebiete halten, auf welchen verſchiedenartige Principien geltend ſind, die zu ganz verſchiedenen Reſultaten führen. Denn er ſetzt ſeine Philoſophie, als eine Religionslehre des Vernunftwiſſens, geradezu einer jeden chriſtlichen Philoſophie, als einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegrün=

deten, Glaubenslehre entgegen. Seine antitheologiſche und antichriſtliche Denkart ſpricht der Philoſoph, der eben durch dieſe freie, von aller Autorität unabhängige Denkart, von dem gläubigen Theologen ſich unterſchieden wiſſen will, in einem merkwürdigen Geſtändniſſe aus, welches er in ſeinem Buche della causa principio et Uno, mit aller Offenheit ablegt.

„Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchſten Weſens, heißt es daſelbſt in einer (in Jacobi's Auszuge befindlichen) Stelle, deſſen Erkenntniß außer dem Bezirke des menſchlichen Verſtandes liegt, können wir uns auf dieſe Weiſe hinaufſchwingen; wohl aber zu der Einſicht, welchergeſtalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem iſt, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr, und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Einheit zu erkennen, iſt der Zweck aller Philoſophie und Erforſchung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, ſind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bei der Meinung, jedes Ding ſei Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zuſammengeſetzt, wie die Geſtirne und andere Weſen dieſer Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieſer Meinung ſuchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen, und dieſes allein macht den Unterſchied zwiſchen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweiſen aus.“

Wir wollen es übrigens hier dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob Bruno den Glauben des Theologen an einen, außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge exiſtirenden Gott, als einen irrationalen, oder nur als einen ſupraratıonalen Glauben, ſeinem philoſophiſchen Wiſſen von einer, nur innerhalb der Welt und in den Dingen zu ſuchenden und zu findenden Gottheit entgegengeſetzt habe.

Digitized by Google

Das geht wenigſtens aus dieſem Geſtändniſſe hervor, daß **Bruno**, als Philoſoph, dieſen Glauben nicht hatte, und zufolge des, von ihm beſtimmten Unterſchiedes zwiſchen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweiſen, auch nicht haben konnte. Auch können wir uns ſeine philoſophiſche Denkart und Maxime des religiöſen Unglaubens gar wohl aus ſeiner entſchiedenen Antipathie gegen alle Autorität und alles, durch eine Autorität eingeführte und ſanctionirte Poſitive, ſo wie insbeſondre aus ſeiner, durch verſchiedene Urſachen in ihm entſtandenen, Abneigung gegen die **chriſtliche** Religion erklären. Es darf uns daher auch nicht befremden, wenn **Bruno** das **bloße Wiſſen** des **Philoſophen ohne Glauben**, dem **bloßen Glauben** des **Theologen ohne Wiſſen**, entgegenſetzte. Da, nach dem ausdrücklichen Geſtändniſſe dieſes Philoſophen ohne Glauben, alle höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen ſind, weil dazu ein übernatürliches Licht gehört, ſo wendet er darum ſeine Lehre des philoſophiſchen Wiſſens ohne Glauben, von dem gläubigen einen **perſönlichen** Gott, als ein Jenſeits **außer** und **über** der Natur, lehrenden Chriſtenthum ab und zu dem ungläubigen Heidenthum und deſſen Religion der Naturvergötterung hin, die für ihn, den blos theoretiſchen Naturphiloſophen, mehr Intereſſe hatte, als das Chriſtenthum, dem er darum auch das Heidenthum, eine Religion des Verſtandes und der Phantaſie, der reinen Herzensreligion des Chriſtenthums vorzuziehen kein Bedenken trug. — Als naturphiloſophiſcher Theiſt oder **Kosmotheiſt**, zieht nun **Bruno**, wie **Tennemann** ganz richtig von ihm bemerkt, die Gottheit hernieder in die Sphäre der Natur, und ſtellt ſie als die unendliche, productive Kraft der Natur dar. Auf dem Standpuncte einer, nicht über die Natur hinausgehenden Speculation, welchen der ungläubige, von keinem übernatürlichen Lichte, dem er nicht traut, und deſſen Annahme und Anerkennung auch mit ſeiner na-

Digitized by Google

turaliſtiſchen und materialiſtiſchen Denkart unvereinbar iſt, erleuchtete und geleitete Naturphiloſoph für ſeine religiöſe Weltanſicht nimmt, iſt aber auch dieſe productive, unendliche Kraft der Natur, oder die **Weltſeele**, und das **allerhöchſte Weſen** Ein und daſſelbe. Denn dieſes höchſte Weſen iſt ja nur unter dem Begriffe einer Weltſeele, alſo nur in ſeinem Verhältniſſe zur wirklichen Natur, als die ſchöpferiſche Kraft derſelben, ein Gegenſtand des theoretiſchen Vernunftwiſſens. Der kosmotheiſtiſche Naturphiloſoph **Bruno** erkennt daher als einzig mögliche, der Erkenntnißkraft des menſchlichen Verſtandes zugängliche Religionslehre, nur einen, auf Naturalismus gegründeten Theismus an, unter dem Charakter einer Wiſſenſchaft des Göttlichen, die ipso facto eine Naturphiloſophie iſt, gegründet auf die Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder Gottes und der Natur. Von dieſer Idee lebendig ergriffen und von ihr geleitet, entgeht er aller Schwärmerei über Emanationen und deren Stuffenfolge oder Gradationen, ſo wie allen excentriſchen Erdichtungen von einer Geiſterwelt, ihrem Zuſammenhange mit der Sinnenwelt und ihrer Einwirkung auf dieſelbe. Die Annahme und Anerkennung eines allerhöchſten göttlichen Weſens, als eines Jenſeits **außer** und **über** der Natur, dem offenbarungsgläubigen Theologen, als eine bloße Glaubensſache überlaſſend, die für den Religionsphiloſophen des Wiſſens ohne Glauben keine begreifliche Wahrheit und auch keinen Werth hat, unternimmt er demnach den Verſuch, ein Syſtem des Pantheismus zu begründen und auszuführen, welches durch ſeine Reinheit und Conſequenz, ſo wie durch ſeine Unabhängigkeit von allen Rückſichten auf irgend eine Autorität, ja von allem Einfluſſe eines jeden andern, als des blos theoretiſchen Verſtandesintereſſe ſich empfiehlt. Und wohl verdient dieſes Syſtem auch darum vornehmlich unſre beſondre Aufmerkſamkeit, weil es das erſte, in ſeiner Art vollendete Syſtem des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus iſt, welches in der geſammten Geſchichte

Digitized by Google

der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν Epoche, und gewiſſermaßen zugleich den Uebergang von der alten zu der neuern pantheiſtiſchen Speculation macht. Denn der Urheber dieſes Syſtems hatte mit ſeinen, theils aus dem Studium der Alten ſich angeeigneten, theils auf dem Wege der Betrachtung der Natur und Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes gefundenen Ideen und Anſichten von der Einheit und Unendlichkeit des Weltalls, die großen und wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten, deren Entdeckung unſre neuere mathematiſche Naturwiſſenſchaft dem Kopernikaniſchen Weltſyſteme verdankt, in Verbindung gebracht, und durch Erweiterung und wiſſenſchaftliche Begründung dieſer neuentdeckten Wahrheiten, denſelben ein erhöhtes Intereſſe zu verſchaffen geſucht. — Als ein neues Moment, wodurch Bruno's Philoſophie ihr Intereſſe erhält, giebt unſer Tennemann auch noch dieſes an, daß wir bei ihr den Idealismus der neueſten Schule nicht nur im Keime, ſondern auch faſt vollſtändig ausgebildet wieder finden, und daß wir daher das Bruno'ſche Syſtem des Pantheismus als den Vorläufer der Philoſophie des Abſoluten anſehen können. — In dem Geſpräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, hatte ſelbſt der Urheber der neuen, zu einem Syſtem der abſoluten Identität ausgebildeten, Philoſophie des Abſoluten, die Lehre, welche mit Bruno das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, nur für eine von den vier Hauptformen erklärt, in welchen ſich die Eine und dieſelbe Idee des Abſoluten, als des All-Einen, ausgeſprochen habe.

Wie, und in wie weit nun aber ein, zur Form des Materialismus in einer gewiſſen Bedeutung und Beziehung, durch Erhebung der Materie zum Range des ewigen und göttlichen Princips, ſich geſtaltender Pantheismus, wie der Bruno'ſche, auch überhaupt eine idealiſtiſche Seite haben, die Geſtalt des Idealismus annehmen, und in dieſer Form insbeſondre auch den Keim des Idealismus der neueſten Schulen in ſei-

Digitized by Google

ner beinah vollſtändigen Ausbildung in ſich enthalten könne, darüber ſoll uns die Darſtellung der Weltanſicht, wie *Bruno* dieſelbe aus den Grundbegriffen und Grundſätzen ſeiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips ſich entwickelt, nun bald mehr Aufſchluß gewähren.

Wir ſtellen uns in den Mittelpunct des *Bruno*'ſchen Syſtems, von wo aus wir den Ideengang des ſpeculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheiſtiſchen Grundbegriffs leicht und ſicher verfolgen, und das Ganze vollſtändig überſehen können, wenn wir ſogleich die beiden Hauptſeiten hervorziehen, von welchen *Bruno* jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von dieſen beiden Seiten gefaßten, Begriffe ſeine pantheiſtiſche Naturphiloſophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der *Natur*, und einer Natur, die nicht außer Gott iſt, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der erſten Grundvorausſetzung ausgehend, faßt Bruno dieſelbe Idee unter zwei Geſichtspuncten auf, aus denen er ſie ſodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Univerſum von Seiten ſeiner abſoluten Einheit, und von Seiten ſeiner abſoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt ſonach die Ausführung des großen pantheiſtiſchen Thema's bei *Bruno* in zwei Haupttheile, entſprechend den beiden Hauptſätzen:

Alles iſt ein alleiniges Weſen; und *dieſes alleinige Weſen iſt zugleich Alles*. — Von der erſten Seite finden wir den pantheiſtiſchen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem ſchon erwähnten Buche della caussa, principio et Uno, von welchem uns *Jacobi* den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieſes, unter dem Geſichtspuncte der abſoluten Einheit zu faſſende Univerſum, auch zugleich Alles, d. i. die abſolute Unendlichkeit oder Tota-

Digitized by Google

lität ſey; — von dieſer zweiten Seite dieſelbe Idee ins Licht zu ſtellen, iſt vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenſo et Infigurabile ſeu de Univerſo et mundis. — In dem ſchon gedachten Aufſatze: Ueber einige ſeltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülleborn von unſerm Pantheiſten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und ſtärker ſey ergriffen geweſen, als Er. Dieſe Idee eben habe ihn bei dem Verſuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Geſtalt, alle Vorſtellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieſer Aufgabe ein Genüge zu leiſten, ſehen wir unſern abſoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Beſtreben begriffen, alle Gegenſätze aufzuheben, und zu zeigen, wie ſie alle in der Einheit des erſten Princips ſich auflöſen und in demſelben durchdringen.

Der erſte Gegenſatz, welcher der Betrachtung des ſpeculativen Denkers ſich darbietet, iſt der Gegenſatz von Materie und Form. — Es ſcheint nothwendig, erinnert derſelbe, zwei Arten der Subſtanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben ſo wie eine höchſte Kraft angenommen werden muß, woraus das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt, ſo muß auch ein entſprechendes Subject, welches eben ſo viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen iſt, zu beſtimmen; des andern ſich beſtimmen zu laſſen.

Was nun die materielle Subſtanz oder die Materie der Natur betrifft: ſo iſt dieſelbe, als das der Form entgegengeſetzte und von derſelben abgeſonderte, für ſich betrachtete Subject, ein formloſer, einziger und einfacher Gegenſtand, dem die Natur alle ſeine Verſchiedenheiten und Beſtimmungen durch die Form erſt geben muß. — Eine ſolche formloſe Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

Digitized by Google

auch nicht entgehen kann. Wie nämlich die Form der Kunſt, zur Form der Materie ſich verhält: ſo verhält ſich unter der gehörigen Einſchränkung, auch die Form der Natur, zu der Materie der Natur. An den unzähligen Verwandlungen, welche gleich der Kunſt, auch die Natur mit einer und derſelben Materie vornimmt, erkennen wir etwas, welches ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, und an ſich immer eines und daſſelbe bleibt. Und hieraus folgt denn, daß dieſes, unter allen Verwandlungen immer ſich gleich bleibende Subject, weder Körper ſeyn, noch zu dem gehören kann, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über. Dieſe allgemeine Grundmaterie der Natur kann darum auch als das unkörperliche und qualitätenloſe, bei aller Verwandlung ſich immer gleich bleibende Subject, nicht körperlich oder ſinnlich dargethan werden. Wenn nämlich der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper iſt, vorausſetzt; dieſe alſo der Natur nach dem körperlichen Daſeyn vorhergeht: ſo iſt nicht einzuſehen, was die Materie mit denen Subſtanzen, welche man unkörperlich nennt, ſo ganz unverträglich machen ſollte. Mit der Potenzirung des Begriffs von der Materie bis zur Idee eines einfachen Grundweſens, in welchem alle Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden, war nun bereits ein Grundgegenſatz aufgehoben; — die Duplicität eines beſondern Subjects des Sinnlichen und des Intelligiblen, welche beide auf die Einheit und Identität Eines materiellen Grundweſens und Princips zurückgeführt wurden.

Nur Ein Grundweſen alſo; — Eine Grundmaterie nur, welche als das gemeinſame Subject und Subſtrat der unkörperlichen intelligiblen, wie der ſinnlichen, körperlichen Dinge anzuerkennen, und als die **erſte** und **allgemeine** Materie, von der Materie der **zweiten** Gattung, als dem Subjecte allein der natürlichen veränderlichen, d. i. der körperlichen Dinge, wohl zu unterſcheiden iſt.

Digitized by Google

Aber welche Unendlichkeit von mannigfaltigen Formen, die in der wirklichen Natur die eine und dieſelbe, in ſich betrachtet, ſchlechterdings einfache und untheilbare, den körperlichen wie den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegende Materie, annimmt, die eben darum, weil ſie Alles iſt, und alle Formen annimmt, ohne durch irgend eine dargeſtellt zu werden, nichts insbeſondre ſeyn kann.

Da nun aber dieſem zufolge alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieſelbe zurückkehren, und alle dieſe, dem ſteten Wechſel und Wandel unterworfenen Formen ohne die Materie nicht beſtehen können, die ſie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt; da hingegen, im Gegenſatze mit dieſen veränderlichen, ſtets wechſelnden natürlichen Formen, die Materie immer dieſelbe, und immer eben fruchtbar bleibt: ſo ſcheint wirklich nichts beſtändig, ewig und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als allein die Materie. Und wirklich müßte man in den Irrthum dieſer Lehre des Materialismus, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, und ſie den Gott nennt, in welchem alle Dinge ſind, unvermeidlich gerathen, wenn man nur lauter zufällige, äußerliche Formen der zweiten Gattung annehmen wollte, die dem Wandel und dem Untergange unterworfen ſind; Formen, welche nicht Dinge, ſondern nur von den Dingen ſind; nicht Subſtanzen, ſondern nur Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben. Aber es muß auch eine Form der erſten Gattung geben; eine nothwendige, ewige und erſte, welche aller Formen Form und Quelle, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt, und welche man mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt nennen kann.

Dieſe erſte allgemeine Form und jene erſte allgemeine Materie ſind, obgleich verſchieden, dennoch unzertrennlich vereiniget, und ſind nur Ein Weſen. Es

Digitized by Google

kann nämlich das Princip, welches Materie heißt, auf zweierlei Weiſe betrachtet werden: als *Potenz* oder *Vermögen*, und als *Subject*. — Das Vermögen wird in ein *actives* und ein *paſſives* eingetheilt. Beide modi der Potenz beziehen ſich aber ſo ausdrücklich auf einander, daß der eine ohne den andern nicht ſeyn kann, ſondern beide ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen, da war: ſo mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden, da ſeyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge kann *vor* ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und eben ſo wenig *nach* demſelben übrig bleiben. Denn wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu ſeyn, ohne wirkliches Daſeyn gäbe; ſo erſchafften die Dinge ſich ſelbſt, und wären da, ehe ſie da wären. —

Und hieraus erhellt alſo, daß Materie nicht ohne Form, wie dieſe nicht ohne jene ſeyn kann; daß ſonach das materiale und das formale Princip, oder die erſte, allgemeine Materie, und die erſte allgemeine Form, ihrer Verſchiedenheit ohngeachtet, unzertrennlich vereiniget ſind. Vereiniget nämlich ſind ſie in dem einen Weſen, dem erſten und vollkommenſten Princip, in welchem thätige Kraft und Potenz, d. i. das active und das paſſive Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit, ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins ſind; ſo daß dieſes Princip alles Daſeyn in ſich faßt; das mögliche und das wirkliche, jenes, ſofern es alles ſeyn *kann*, dieſes, ſofern es *Alles iſt*. Dies nun aber, daß hiernach das erſte Princip nicht auf eine unterſchiedene Weiſe weder mehr formal noch mehr material iſt, führt am Ende zu der Erkenntniß: *daß der Subſtanz nach alles Eins ſey*.

Wirklich iſt mit der Vereinigung des materialen und des formalen Princips zur Einheit und Identität eines einzigen, beide in ſich faſſenden Grundprincips, der letzte, entſcheidende Schritt zu dieſer Einſicht gethan.

Digitized by Google

Denn zuerſt werden alle Gegenſätze aufgehoben in Beziehung auf das **materielle** Princip, ſo fern alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge vorgeſtellt wird, als geformt und gebildet aus einerlei Stoffe, der erſten allgemeinen, einfachen und untheilbaren Materie, welche, als das gemeinſame Subject und Subſtrat derſelben, den intelligiblen ſowohl als den ſinnlichen Dingen zum Grunde liegt. Es werden ſodann auch von Seiten des **formalen** Princips die Gegenſätze aufgehoben durch Zurückführung der vielen und mannigfaltigen, zufälligen und äußern Formen auf eine nothwendige, ewige und erſte, welche die wahrhafte Form und Quelle aller dieſer beſondern Formen, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern, den Dingen inwohnenden Kräfte fließt. Und endlich wird auch noch der, Anfangs nur als problematiſch angenommene, Gegenſatz zwiſchen dem materiellen und dem formellen Princip ſelber aufgehoben, indem in dieſem Syſtem der abſoluten Identität das materielle Princip auch zugleich als Potenz betrachtet, und nun dargethan wird, daß die Materie, in dieſer Qualität der Potenz betrachtet, nicht jenes prope nihil ſey, wozu einige Philoſophen ſie haben machen wollen; nicht ein reines leeres, nackendes Vermögen, als ein blos paſſives Weſen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That, ſondern durch ihr, mit dem paſſiven unzertrennlich verbundenes wirkſames Vermögen, alle Formen aus ſich ſelbſt hervorbringe.

Und ſo führt uns demnach allerdings dieſe abſolute Identitätslehre zuletzt zu dem Reſultate, **daß der Subſtanz nach alles Eins ſey**; nachdem im Begriffe der Subſtanz theils von allem Unterſchiede des Körperlichen und des Unkörperlichen war abſtrahirt, theils das paſſive mit dem activen Vermögen deſſelben — das Leiden und die thätige Kraft und Wirkſamkeit — durch ein unzertrennliches Band zur Einheit und Identität Eines Princips — des abſolut erſten und vollkommenen — war verknüpft worden. Um dieſe Einheit und

Digitized by Google

Identität, wonach in Beziehung auf das erſte, vollkommene Princip — das Abſolute — alle Gegenſätze verſchwinden, von allen Seiten zur Vollſtändigkeit zu bringen und in ihrer Vollendung darzuſtellen, mußte nun auch insbeſondre noch in beſtimmter Beziehung auf das dynamiſche Princip, die Weltſeele, die Einſicht in die Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endurſache, gewonnen werden.

Was zuvörderſt die wirkende (efficiente) Urſache betrifft, ſo weiß der Identitätslehrer von keinem andern, allgemein und wirklich thätigen, d. i. phyſiſch wirkſamen Weſen, als jenem allgemeinen Verſtande, der erſten und vornehmſten Kraft der Weltſeele, welche ſich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt, von welcher Alles erfüllt iſt, und die ſich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge verhält, wie die denkende Kraft des Menſchen zu der Hervorbringung der Begriffe. In dieſem allgemeinen Verſtande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervor zu bringen, und mit der herrlichſten Kunſt das Vermögen der Materie im Wirklichen darzuſtellen, einem innerlichen Künſtler gleichend, weil er von innen die Materie bildet und geſtaltet, müſſen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewiſſen formalen Grunde früher ſchon vorhanden (auf gewiſſe Weiſe alſo ſchon präformirt) ſeyn. Iſt aber dieſes, ſo können Form und wirkende Urſache nicht als zwei, von einander eigentlich verſchiedene Dinge, ſie müſſen vielmehr gewiſſermaßen als dieſelben angeſehen werden. Jene, die Form, iſt auch Urſache, aber noch nicht zur Wirklichkeit beſtimmende Urſache, von welcher ſich die efficiente Urſache darin nur unterſcheidet, daß ſie den Gegenſtand aus der Materie wirklich jetzt entſtehen läßt. — Wie nun hiernach mit der wirkenden oder efficienten Urſache die formale unzertrennlich verknüpft iſt, ſo auch dieſe wiederum mit der Endurſache, oder dem idealen Grunde, der von ihr, der formalen Urſache, nicht wohl getrennt werden kann. Denn jede Handlung, welche abſichtlich geſchieht,

ſetzt eine Vorſtellung von einem Gegenſtande voraus, worauf ſie ſich bezieht. Dieſer Gegenſtand iſt aber nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen ſoll. Der Zweck der wirkenden Urſache, oder die Endurſache überhaupt, iſt die Vollkommenheit des Univerſums, welche darin beſteht, daß in den verſchiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daſeyn gelangen; ein Zweck, in welchem ſich der Verſtand ſo ſehr gefällt und ergötzt, daß er nicht müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken.

Aus der Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endurſache, erhellet ferner auch, daß, ſo wie die wirkende Urſache im Univerſum allgemein, in jedem Einzelnen aber und ſeinen Theilen auch beſonders gegenwärtig iſt, daſſelbe in Abſicht ihrer Form und ihres Zweckes ſtatt finde. — Dieſe behauptete Identität der wirkenden und formellen Urſache führt nun aber nothwendig zugleich zur Unterſuchung der Frage: Wie es möglich ſey, daß ein und daſſelbe Weſen, nämlich die Weltſeele, zugleich innerlicher und äußerlicher Grund, d. i. in der Sprache dieſes Syſtems der abſoluten Identität wirkende und formelle Urſache, oder Princip und Urſache ſeyn könne. — Zu Auflöſung dieſer Aufgabe bedient ſich der abſolute Identitätslehrer einer ſinnreichen Vergleichung der Weltſeele mit einem Bootsmanne im Verhältniſſe zu ſeinem Schiffe. Wie nämlich ein Bootsmann in ſeinem Schiffe, ſagt er, ſo befindet die Seele ſich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in ſofern er mit ſeinem Schiffe einerlei Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Maſſe aus. Betrachten wir ihn aber, in ſofern er dieſe Bewegungen verändert, ſo erſcheint er als ein unterſchiedenes, für ſich wirkſames Weſen. Desgleichen die Weltſeele. In ſofern ſie das Univerſum durchſtrömt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form iſt, kann man ſie als einen innerlichen, nämlich als den formellen Theil des Univerſums, betrachten. In ſofern

ſie aber alle andere Formen beſtimmt, einrichtet und ihre wechſelnden Verhältniſſe gebiert, kann ſie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, ſondern ſie iſt Urſache.

Die Betrachtung der Weltſeele, als des innerlichen, formellen Theils des Weltalls, gewährt die Anſicht der Welt als eines durch und durch lebendigen Weſens; da wir uns überhaupt nichts ohne Form, und keine Form denken können, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinſten Theile aus Materie und Form beſteht, und nichts unbelebt iſt, weil die Seele eines jeden Dinges eben ſeine Form iſt, folgt noch keinesweges, daß alles, was iſt, eine thieriſche Natur, oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuſſe des Lebens und der Anwendung der Seele. Und wenn hiernach alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wiederfindet, und nach Graden, was Weſen hat, davon erfüllt iſt: ſo muß dieſer Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſeyn. Während allein nur die äußerlichen zufälligen Formen, welche nicht Dinge, ſondern von den Dingen ſind, nicht Subſtanzen, ſondern nur Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben, dem Wandel und dem Untergange unterworfen ſind, iſt es dieſer ewige, in allem Wechſel und Wandel beharrende Geiſt, welcher als der Verſtand, als die Seele und das Leben des Weltalls alles durchdringt mit ſeiner innerlichen, weder an noch außer der Materie geſchäftigen, ſondern durchaus nur von innen thätigen Bildungskraft; in Allem alſo auch vorhanden iſt, alle Materie bewegt, ihren Schooß erfüllt, und ſich dieſelbe unterwirft. Denn die geiſtige Subſtanz kann nicht von der materiellen überwunden werden, ſondern dieſe wird vielmehr von jener beherrſcht.

Digitized by Google

Durch die auf dieſem Wege verſuchte Aufhebung aller Gegenſätze, und die Zurückführung derſelben auf Identität, war demnach die Einſicht in die Einheit aller Dinge, ihrem Weſen und Princip, der Materie wie der Form nach, zur Vollendung gebracht, und das Reſultat herbeigeführt: daß der Subſtanz nach alles Eins ſey. —

Auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt, beruht nach dem Ausſpruche des, von der Idee dieſer Einheit begeiſterten ſpeculativen Denkers, auch das höchſte Gut, die höchſte Vollkommenheit und Seeligkeit. Wir ergötzen uns, erinnert derſelbe, an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, ſondern der Vereinigung verſchiedener. Es iſt eine ſchwache Rührung, die ein muſikaliſcher Ton für ſich allein zuwege bringt; die Zuſammenſtimmung vieler Töne aber ſetzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines beſondern Gegenſtandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Weſen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? — Jemehr unſer Verſtand die Art dieſes allerhöchſten Verſtandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich iſt, annimmt, deſto richtiger wird unſere Einſicht in das Ganze ſeyn. Wer dies Eine faßt, der faßt alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe ſich zum Preiſe des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preiſe des unendlichen Weſens, welches Urſache, Princip — Eins und Alles iſt.

Des unendlichen Weſens; — denn dies Eine Weſen iſt eben auch das unendliche Weſen. — Das iſt nun die andere Seite, von welcher unſer Pantheiſt die Idee der Identität des göttlichen und natürlichen Princips, oder Gottes und der Welt faßt, und mit eben demſelben lebendigen Intereſſe ins Licht zu ſetzen ſich bemüht.

Digitized by Google

Auf den erſten Anblick zwar ſcheint der Begriff der Unendlichkeit und Unbegränztheit mit der Idee von Einheit zu ſtreiten. Aber dieſer Widerſpruch iſt nur ſcheinbar. Denn weit entfernt, daß die Idee der Unendlichkeit mit der Idee der Einheit ſich nicht vertragen ſollte, ſtehen vielmehr beide Ideen in dem vollkommenſten Einklange, und ſetzen ſich gegenſeitig einander voraus. Es kann nämlich die Welt nicht Eins ſeyn, wenn ſie nicht Alles iſt; und dieſes All kann ohne Widerſpruch nicht begränzt gedacht werden, weder dem Raume, noch der Anzahl der Theile nach.

Die Erkenntniß des nothwendigen und unzertrennlichen Bandes der Einheit und der Unendlichkeit iſt die Grundlage, auf welche Bruno ſeine Anſicht von der Unendlichkeit des Weltalls ſtützt, und die er von allen Seiten, durch Beweisgründe verſchiedener Art zu befeſtigen, und insbeſondre auch gegen des Ariſtoteles entgegengeſetzte Meinung zu rechtfertigen ſich bemüht.

Um den menſchlichen Verſtand zuvor in die Stimmung zu verſetzen, die ſeinem Nachdenken die Richtung auf das Unendliche geben, und ihn geſchickt und geneigt machen ſoll, ſeinen Blick, über das Endliche und Begränzte hinaus, zum Unendlichen und Unbegränzten zu erheben, geht unſer metaphyſiſcher Denker erſt aus von anthropologiſchen Betrachtungen über die Natur und Beſtimmung des Menſchen. Obgleich dem Menſchen, bemerkt der anthropologiſche Beobachter, als einem, aus Geiſt und Körper beſtehenden Weſen, einem Mittelweſen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit ſteht, und alſo beiden Welten, der Verſtandes- und der Sinnenwelt angehört, in Beziehung auf dieſe ſeine zwiefache Natur, auch zwei entgegengeſetzte Ziele vorgeſteckt ſind: Vollkommenheit des Geiſtes, und Vollkommenheit des Körpers: ſo iſt ſein vornehmſtes, ja eigentliches Ziel — ſeine wahre Beſtimmung, — doch die geiſtige. Des Geiſtes Ziel iſt aber kein anderes und kein geringeres, als zu erreichen das höchſte Wahre für den Verſtand, und das höchſte Gute für den Willen. Davon zeugt

die Unerſättlichkeit des menſchlichen Verſtandes und Begehrungsvermögens, deren Streben in jeder Rückſicht auf das Unendliche und Vollkommene gerichtet iſt, und durch nichts Beſchränktes und Unvollkommenes befriediget wird. Unbegränzt iſt ſchon des Menſchen Sinn; denn wohin er auch gehe, wie weit er auch reiche, und wo er auch ſeinen Standpunct nehmen möge; überall findet er ſich im Mittelpuncte des Horizonts. Unbegränzt iſt ferner ſeine Einbildungskraft und ſein Verſtand, die über jede gegebene Größe im Raume und der Zeit, in Maaß und Zahl, hinausgehen. Und wie des Menſchen Sinn, Einbildungskraft und forſchende Vernunft; ſo iſt auch ſein Wünſchen und Hoffen, ſein Sehnen und Verlangen, auf die Unendlichkeit gerichtet.

Und dieſes Streben des Geiſtes nach Vollendung iſt auch nicht leer, nicht vergeblich und zwecklos. Denn es liegt die Unendlichkeit auch als Gegenſtand ſeines Strebens vor ihm; es breitet ſich vor ihm die große, allgemeine Natur in ihrer Herrlichkeit aus, und verheißt ihm Genüge. Und darum iſt der Menſch auch berufen, ſich mit der Erforſchung des großen Ganzen, des All, zu beſchäftigen, deſſen Unendlichkeit ihm überall begegnen wird, wohin er ſeinen, auf daſſelbe gerichteten, Blick auch wenden möge. Denn wo ſehen und ahnden wir nicht Spuren und Abbildungen der Unendlichkeit? — Unſre Einbildungskraft, unſer Verſtand, häuft Zahlen auf Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gattungen. Unſre Sinne finden ſich nirgends begränzt, überall im Mittelpuncte: unſre Vernunft ſehnt ſich immer nach Mehrerem, iſt immer unbefriedigt.

Nehmen wir ferner die Vollkommenheit der Welt an: ſo müſſen wir auch die Unendlichkeit derſelben anerkennen, da dieſe aus jener herzuleiten iſt. Denn nur das iſt recht vollkommen, was durch keine Wirkung, Kraft und Vorſtellung begränzt iſt, ſondern dies alles ſelbſt begränzt. Vollkommen iſt daher das Univerſum, nicht, in ſofern als es Grenzen hat, aus beſtimmten Zahlen und Theilen beſteht; ſondern weil Alles; Reihe,

Ordnung, Zahl, Theile, in ihm enthalten iſt. Wo unzählige Vollkommenheiten enthalten ſind, und weſſen Kraft durch nichts gehindert wird; was aller Formen Form, aller Materien Materie iſt, wo alles Gute in Eins zuſammentrifft: das iſt vollkommen. Und dies iſt das Unendliche.

Wie könnte endlich Gott, als das unendliche Weſen, etwas Endliches hervorbringen, wie ſeine unendliche Kraft auf eine endliche Weiſe wirken. Die unendliche Kraft, wenn ſie weder durch ſich, noch durch etwas anderes beſchränkt wird, handelt nach der Nothwendigkeit ihres Weſens. Was alſo Gott hervorbringt, muß unendlich ſeyn, weil er es nach der Nothwendigkeit ſeines (unendlichen) Weſens wirkt, welche Nothwendigkeit bei ihm mit Freiheit Eins und identiſch iſt. Und hätte der, welcher Unendlichkeiten ſchaffen konnte, nur etwas Endliches gemacht: ſo wären ſelbſt ſchwache Sterbliche mehr Ehre werth, die ſich nie mit dem begnügen, was ihnen gegeben iſt, ſondern ins Unendliche fortſtreben. Die Gottheit wäre neidiſch, und ihre Güte beſchränkt. Nur im Unendlichen konnte ſich Gott unendliche Ehre und Anbetung bereiten. Gott iſt demnach unendlich im Unendlichen, allenhalben, in Allem; nicht über, nicht außerhalb, ſondern allgegenwärtig; ſo wie das Weſen nicht außer oder über den Dingen, die Natur nicht außer dem Natürlichen, die Güte nicht außer dem Guten iſt. Der Sitz Gottes iſt der ganze unermeßliche Himmel; Gott iſt die Erfüllung des leeren Raumes, der Vater des Lichts, der Unausſprechliche.

Dieſe von ihren beiden Seiten, der Einheit und der Unendlichkeit, vollſtändig gefaßte Idee des Gottgleichen, und mit Gott identiſchen abſoluten All, gewährt nun eine Anſicht von demſelben, wie ſie uns Bruno, ihren weſentlichen Grundzügen nach in dem Werke: della caussa, principio et Uno auf folgende Weiſe beſchreibt:

„So iſt das Univerſum Eins unendlich, un=

beweglich. Es giebt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Weſen. Eins das Größte und Beſte, zu deſſen Weſen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende noch Grenze, noch irgend eine letzte Beſtimmung zu haben. Es iſt alſo unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden iſt. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daſeyn ſein eigenes Daſeyn iſt. Es kann nicht untergehen, weil nichts iſt, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachſen noch abnehmen, weil ſich das Unendliche, zu dem keine Verhältniſſe paſſen, ſo wenig vermindern als vermehren läßt. Es iſt keinem Wechſel unterworfen; weder von außen, da ihm nichts äußerlich iſt; noch von innen, weil es alles, was es ſeyn kann, zugleich und auf Einmal iſt. Seine Harmonie iſt die ewige Harmonie und die Einheit ſelbſt. Es iſt nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es iſt nicht Form und ertheilt keine Form oder Geſtalt, weil es ſelbſt Jedes und das Geſammte, Eins und Alles iſt. Es kann weder gemeſſen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt ſich ſelbſt nicht, weil es nicht größer iſt als es ſelbſt. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner iſt als es ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anders, ſondern Eins und daſſelbe iſt.

Da es Eins und daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, ſo hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es iſt auf gleiche Weiſe das Geſammte und ein Jedes, Alles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine

Höhe beträgt nicht mehr, als ſeine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es iſt keine Sphäre. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Wo kein Maaß iſt, da ſind keine Verhältniſſe, noch überhaupt Theile, welche ſich vom Ganzen unterſcheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre ſelbſt ein Unendliches; alſo Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterſchieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch du bleibſt immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältniſſe gegen daſſelbe, du magſt ein Menſch, eine Ameiſe oder eine Sonne ſeyn. Daſſelbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verſchiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Univerſo iſt der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunct; oder ſein Mittelpunct iſt überall, und ſein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſei der Mittelpunct eines jeden Weſens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſeyn, ſondern nur eine andere Art des Daſeyns. Sie ſind; aber ſie ſind nicht alles, was ſeyn kann, in der That und zugleich. Dieſelbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes beſtimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menſchen, einer Pflanze, oder ſonſt eines einzelnen Dinges beſtimmen.

Alle gehören zu Einem Daſeyn, nur nicht auf dieſelbe Weiſe. Das Univerſum aber begreift nicht allein alles Daſeyn, ſondern auch alle Weiſen des Daſeyns in ſich; es iſt alles, was ſeyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe. Was die Verſchiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zuſammenſetzung, Figur und andern Modificationen der Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. In dieſem Verſtande ſagt Salomo, es geſchehe nichts neues unter der Sonne. Alles iſt Eitelkeit, außer dem unveränderlichen, allgegenwärtigen Einzigen; ſeine Subſtanz iſt die einzige Subſtanz; alles außer Ihm iſt Nichts."

Wenn nun aber, dieſer Anſicht zufolge, das Univerſum Eins iſt, woher dann das Uneine; — woher die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge? — Wenn es unendlich iſt, woher das Endliche? Und welche Bewandtniß hat es überhaupt mit dem Verhältniſſe der endlichen Exiſtenz zu dem unendlichen und abſoluten, Gottgleichen All? — Ueber dieſen ſchwierigen und wichtigen Punct müſſen wir das Syſtem des Bruno'ſchen Pantheismus noch zur Rechenſchaft fordern, und zuſehen, welche Auskunft uns daſſelbe hierüber giebt. Denn wichtiger kann wohl, behaupten wir mit dem abſoluten Identitätslehrer unſerer neueſten Philoſophie, mit Schelling, keine Unterſuchung gedacht werden, als die über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott.

Das hat ohne Zweifel auch Bruno erkannt, zugleich aber auch die Schwierigkeit gefühlt, die mit einer befriedigenden Löſung jener Aufgabe verbunden iſt. Den Punct der Vereinigung zu finden, das iſt ihm nämlich nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dies erklärt er für das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt. Hat er uns nun dieſes eigentliche und tiefſte Geheimniß enthüllt; — uns eine durchaus klare und beſtimmte, und

Digitized by Google

auch genügende Antwort auf die gedachte Frage gegeben? — Bei allen Vorzügen, welche Tennemann dem Syſtem vor vielen andern ſeiner Art zugeſteht, deſſen Urheber er die Gerechtigkeit widerfahren läßt, den Pantheismus mit originellem Geiſte aufgefaßt und dargeſtellt zu haben, vermißt der kritiſche Hiſtoriograph gerade in Anſehung des gedachten wichtigen Punctes die genügende Klarheit und Beſtimmtheit. Denn obſchon derſelbe unſerm Pantheiſten einerſeits das zum Lobe anrechnet, daß er das Eigenthümliche des Eleatiſchen und Neuplatoniſchen Syſtems vereiniget habe, mit Vermeidung der ſtrengen Entgegenſetzung des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens und des Verſtandes in dem erſten, und der excentriſchen Erdichtungen überſinnlicher Weſen in dem andern, und alſo auch mit Uebergehung aller Schwärmerei über die Emanationen und Erzeugungen außer und über der Welt: ſo findet er doch andrerſeits an dem Syſtem das eben zu tadeln, daß darin das Verhältniß der einzelnen Dinge zu der Einen Subſtanz noch unbeſtimmt geblieben ſey, und noch die Deutlichkeit und Präciſion eines metaphyſiſchen Kopfes erwartet habe. In wie weit die Rüge dieſes Mangels gegründet ſey, muß ſich daraus beurtheilen laſſen, wie Bruno aus der Idee des Abſoluten, als der abſoluten Einheit und Unendlichkeit, das Entgegengeſetzte; aus dem abſolut Einen alſo das Unreine; aus dem Unendlichen, dem Ewigen und Unveränderlichen, das Endliche, Zeitliche und Veränderliche entwickelt, und wie er das Verhältniß des einen zu dem andern beſtimmt hat.

Scharf und genau unterſcheidet unſer Pantheiſt das abſolute Eine und unendliche All von der Sinnenwelt, als der Welt der einzelnen endlichen Dinge, die nicht alles ſind, was ſie überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn können; ſondern nur, was ſie ſind und jedesmal ſeyn können, einzeln, beſonders in einer gewiſſen Ordnung und Folge. In jenem abſoluten Univerſum erkennt er die Eine und einzige, in ihrem Daſeyn alles andre Daſeyn begreifende, unerzeugte Natur, weil

Digitized by Google

ſie alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf Einmal, vollkommen und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe iſt; und weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Dieſem abſoluten All ſetzt unſer Pantheiſt die **Sinnenwelt** entgegen, als eine Welt des Endlichen in der Erſcheinung, in welcher kein Theil alles iſt, was er ſeyn kann. Dieſes, aus lauter ſolchen Theilen, lauter einzelnen veränderlichen, endlichen Weſen beſtehende, Ganze, verhält ſich nun zu dem abſoluten Univerſum, wie die natura naturata zur natura naturans, und wie ein unvollkommenes **Abbild** zu ſeinem vollkommenen Urbilde. Denn dieſe Erſcheinungswelt iſt gleichſam nur ein Schatten, der aber doch keinesweges für ein bloßes, leeres Nichts anzuſehen iſt, dem nichts Reelles zu Grunde liegt, ſondern eben ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen endlichen Weſen erzeugt, **indem es ſeine Einheit entwickelt.** Dadurch aber, daß das erſte Princip zahlloſe Arten und Geſchlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, nimmt es doch für ſich ſelbſt keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an, ſondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Die Sinnenwelt, als die Welt der einzelnen endlichen Dinge, iſt darum auch als das **explizite** Weltall zu betrachten, weil in demſelben die einfache Handlung des Princips, welche in ihm ſelber eingewickelt und ungetrennt iſt, in den einzelnen Dingen entwickelt, zerſtreut und vervielfältiget erſcheint. In dieſer Erſcheinungswelt offenbart ſich ſonach das abſolute Univerſum, d. i. die unerzeugte Natur (natura naturans) in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten und einzelnen Weſen; überhaupt in ihrer **Aeußerlichkeit.** Denn alles, was wir in der Sinnenwelt an den Körpern in Anſehung ihrer Bildung, Eigenſchaften, Figur, Farbe und andern Beſchaffenheiten Verſchiedenes annehmen, iſt nichts als **äußere Geſtalt** einer und eben derſelben Sub-

ſtanz; — eine veränderliche Erſcheinung des unveränderlichen ewigen Weſens, in welchem alle Geſtalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unſichtbaren Glieder, durch deren Entwickelung keine andre neue Subſtanz hervorgebracht, ſondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen geſtellt wird. Nach Bruno's Anſicht beruht demnach alles, was die Verſchiedenheit der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, auf Zuſammenſetzung, Figur und andern Modificationen der Einen und einzigen, ewigen und unveränderlichen, allgegenwärtigen Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. Und darum iſt auch alles, was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört, was durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn, ſondern es gehört nur zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des Weſens, welches in ſich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele — überhaupt das allein Wahre und Gute iſt.

Dieſer Anſicht zufolge iſt ſonach das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen oder zu Gott kein anderes, als das Verhältniß mannigfaltiger und wechſelnder Beſchaffenheiten und Zuſtände zu der einen und einfachen, an ſich untheilbaren Subſtanz, in welcher, als dem Einen Princip alles Daſeyns, auch alle Weiſen (modi) des Daſeyns der verſchiedenen, ſich einander aufhebenden wirklichen Dinge gegründet ſind. Denn ſo wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daſeyns iſt; und wie die Mannigfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denſelben Sinn zu dieſem Einen Sinne ſich verhält, ſo auch die Mannigfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects zu dieſem Subjecte. Durch Wahrnehmung der einzelnen Dinge und ihrer Verhältniſſe zu einander, z. B. durch Wahrnehmung eines Menſchen nehmen wir daher auch nicht eine beſondre Subſtanz, ſondern nur die Sub-

Digitized by Google

ſtanz im Beſondern wahr; d. i. in einer ihrer äußerlichen, zufälligen und wechſelnden Beſchaffenheiten, und in einem ihrer vorübergehenden Zuſtände. Mit dieſer Beſtimmung des Verhältniſſes der einzelnen, mannigfaltigen und veränderlichen Dinge zu dem Einen und einfachen Princip ihres Daſeyns, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt, begnügt ſich indeſſen unſer Pantheiſt noch nicht; er will uns auch, nach dem Beiſpiele ähnlicher Verſuche ſeiner Vorgänger unter den Lehrern des Pantheismus, die beſtimmte Art und Weiſe des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Weſen erklären und begreiflich machen. Er führt zu dieſem Behuf zwei verſchiedene Hauptvorſtellungsarten an, durch die man das große und ſchwierige Problem zu löſen gedachte; die arithmetiſche und die geometriſche. Nach der erſtern Vorſtellungsart betrachtete man die beſondern Subſtanzen als aus der Einheit entſpringende Zahlen: nach der letztern wollten Andere lieber das ſubſtanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Weſen als Figuren anſehen. Bei der Wahl zwiſchen beiden Vorſtellungsarten entſcheidet ſich Bruno für die erſtere, als für die reinere und beſſere, der Pythagoräiſchen Schule angehörige Anſicht. Weil nämlich Maaß ohne Zahl ſich nicht denken läßt, und Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren beſtimmen, nicht dieſe alſo jenen, ſondern jene dieſen, Einheit und Zahl, nämlich dem Punct und den Figuren, zum Grunde liegen, wofern man anders nicht behaupten wolle, daß die unkörperliche Subſtanz die körperliche vorausſetze: ſo ſeyen auch die arithmetiſchen Vorſtellungen und Begriffe ſchicklicher als die geometriſchen, um uns durch die Menge der Weſen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt.

In dem Buche de Monade, Numero et Figura etc., welches uns Fülleborn als einen Verſuch charakteriſirt, die ganze Natur, und ihre Kräfte und Wirkungen,

Digitized by Google

die animaliſche, intellectuelle und moraliſche Welt, tabellariſch in Zahlen und Figuren, als einen magiſch-geometriſchen orbis pictus darzuſtellen, macht Bruno auch wirklich von den arithmetiſchen Begriffen Gebrauch, unter deren Anleitung er, noch dem Muſter der Neupythagoräer, eine Theorie vom Urprincipe in Zahlenbegriffen und in der arithmetiſchen Terminologie entwickelt. Dieſe Theorie ſollte es begreiflich machen, wie aus dem einfachen, zugleich das unendliche All darſtellenden Urprincipe, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgehe. Es wird in dieſer Theorie das Urprincip gefaßt unter dem Begriffe der Monas, welche, als die Ureinheit, das ganze Weſen aller Dinge, der Grund aller Zahlenverhältniſſe iſt. Ihr iſt entgegengeſetzt die Dyas, als das Princip der Unterſcheidung und Mehrheit im Weſen der Dinge. Und wie die Dyas das Princip aller Scheidung: ſo iſt die Trias das Princip aller Zuſammenſetzung: denn in ihr werden die, durch die Dyas Geſchiedenen und ſich Entgegengeſetzten, wieder zu einem Ganzen verknüpft. Alſo Theſis, Antitheſis und Syntheſis, geſetzt, als die drei Principien der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge; das erſte, als das prius *κατ᾽ ἐξοχήν*, oder als die Ureinheit, welche dem zweiten, wie dieſes hinwiederum dem dritten, der Bedingung nach, vorhergeht, und von demſelben vorausgeſetzt wird. Durch die Tetras wird nun aber erſt die vollendete Exiſtenz der Dinge im Raume und in der Zeit, nach ihrem Thun und Leiden begründet. Und ſo geht es in der Reihe der weitern Beſtimmungen fort bis zur Dekas, welche endlich die Zahl aller einfachen Principien ſchließt und ſie zugleich in ſich befaßt.

Durch ein ſolches combinatoriſches Spiel mit arithmetiſchen Begriffen in neuplatoniſcher und kabbaliſtiſcher Manier ſollte das zur klaren und genügenden Einſicht gebracht ſeyn, worin Bruno ſelbſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt ſetzt; nämlich aus dem, in der Ureinheit des erſten Princips gefundenen, höchſten Vereinigungs- und Indifferenzpuncte, als der,

über alle Gegenſätze erhabenen, und ſie alle in Einheit und Wahrheit auflöſenden abſoluten Identität, auch das Entgegengeſetzte entwickelt, aus der Einheit alſo die Vielheit, aus der Indifferenz die Differenz und die Mannigfaltigkeit der Dinge hergeleitet zu haben. Vergebens bietet der abſolute Identitätslehrer ſeinen Scharfſinn und ſeine bilderreiche, fruchtbare Phantaſie auf, um daſſelbe Problem dadurch zu löſen, daß er ein anderes Mal in dem Buche: de triplici minimo et mensura, das erſte Princip als das All-Eine, unter dem Begriffe des Kleinſten, das zugleich das Größte iſt, vorſtellt. Denn was konnte wohl durch alle, in dem gedachten Buche gegebene Beſchreibungen von dieſem Kleinſten, daß es die Subſtanz aller Dinge, der Grund von Allem, und eben darum von unendlicher Größe ſey; daß in ihm die Monas, der Atom, der Weltgeiſt, das Weſen und die Materie des All ruhe; was konnte — fragen wir — durch dieſe und ähnliche Beſchreibungen für eine klare und genügende Einſicht in das Wie des Gegründetſeyns der einzelnen mannigfaltigen Dinge in dem Einen, welches das Kleinſte und zugleich Alles, das Größte iſt, gewonnen werden? Wenn es nach Bruno's eigenem ausdrücklichen Geſtändniſſe in ſeinem Weſen doch durch keinen Begriff beſtimmbar, — wenn es einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermiſcht und keiner Miſchung fähig iſt: wie mag aus ihm, als dem abſolut Einfachen, das Zuſammengeſetzte hervorgehen, und wie mag es ſonach der Grund der Zuſammenſetzung, Vermehrung und Verminderung, und dadurch aller Bildung ſeyn können! Iſt ihm, als dem Kleinſten, Alles entgegengeſetzt, ſo iſt ja auch nichts ihm völlig Gleiches vorhanden, das es berühren könnte, damit die zuſammengeſetzte Körperwelt und ihre Solidität durch dieſe Berührung entſtehe.

In ſolche Spielereien mit verworrenen und einander ſogar widerſprechenden, in mancherlei Bilder eingekleideten Begriffen artet demnach die Kunſt der Bruno'ſchen höchſten Speculation aus, durch welche das eigent-

liche und tiefſte Geheimniß enthüllt werden ſollte. Auch wir können daher nicht umhin, das Urtheil Tennemanns zu unterſchreiben, welches dieſer unbefangene Kritiker über das Syſtem des Bruno'ſchen Pantheismus in den Worten fällt: „Wir können uns zwar bald die Aufgabe ſeines Denkens verſtändlich machen, aber die Idee durchaus zu faſſen, oder die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Verhältniß der Welt zu Gott entziffert, und das Weſen der Dinge, wäre es auch nur ein Dahinſchweben, erforſcht ſey, dagegen ſträubt ſich unſre ganze Ueberzeugung." — Daß der geiſtreiche, und ſeiner Wahrheitsliebe wegen auch achtungswerthe, ſpeculative Denker auf ſein Syſtem einen großen Werth ſetzte, bei dem Bewußtſeyn, daß es die Frucht ſeines ſelbſtthätigen Ringens und Strebens nach Wahrheit ſey, und daß er das Ganze als ſein Eigenthum anſehen könne, da er, wie Jacobi von ihm rühmt, die Idee der Alten ſo ſich angeeignet, daß er ſie gleichſam in Saft und Blut verwandelt, ohne darum aufzuhören, Er ſelbſt zu ſeyn, das müſſen wir übrigens mit Tennemann ganz natürlich finden. Aber es iſt aus den, von dem kritiſchen Geſchichtsforſcher angeführten Gründen auch zu erklären, wie ſich dem Scharfblicke des ſpeculativen Denkers die ſchwachen Seiten des Syſtems verbergen, und wie er ſich in der Ueberzeugung von der Wahrheit und Gültigkeit dieſes Syſtems ſo ſehr täuſchen und glauben konnte, daß es den ganzen Menſchen befriedige; — alſo den ſtrengſten Forderungen des ſpeculativen Verſtandes, wie den Anforderungen des Gewiſſens und den Ausſprüchen des ſittlichen Gefühls und religiöſen Gemüths ein Genüge leiſte. Die Täuſchung in Anſehung der Wahrheit des theoretiſchen und praktiſchen Werthes und Gehalts des Ganzen erklärt ſich allerdings, wie Tennemann bemerkt, aus der Vereinigung des poetiſchen und philoſophiſchen Geiſtes, und aus dem lebhaften Intereſſe, womit er die Hauptidee einmal aufgefaßt hatte. Auch mußten allerdings, wie Tennemann noch hinzuſetzt, manche neue Wahrheiten, die er zum Theil als

Digitized by Google

ſeine Entdeckungen betrachten konnte, wie z. B. das Kopernikaniſche Weltſyſtem, welchem er mathematiſche Gewißheit gegeben zu haben glaubte und mit ſeinem metaphyſiſchen Syſteme auf das innigſte verwebt hatte, ſo wie die Erhabenheit der Idee und die Einheit des Syſtems, überdies noch dazu beitragen, ſeine Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen zu erhalten. — Was war das aber auch im Grunde für eine Ueberzeugung? Welcher Art von Wahrheit konnte, ſollte ſie denn eigentlich nur gelten? — Hat es Bruno mit einem, in unzweideutigen Worten ausgeſprochenen, Geſtändniſſe aufrichtig gemeint, ſo hat er für ſein ganzes ſpeculatives Syſtem keine abſolute, ſondern nur relative, überhaupt eine mehr negative als poſitive Wahrheit in Anſpruch nehmen wollen.

Als unumgängliche Bedingung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Wiſſenſchaft des All, und mithin auch als unerlaßliche Anforderung an den, welcher zu dem Beſitz einer ſolchen Wiſſenſchaft gelangen will, hatte Bruno am Schluſſe ſeines Buches della caussa, principio et Uno die Behauptung aufgeſtellt: „Wer das Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der faſſet nichts.“ Unwiderſprechlich hatte alſo Bruno damit die nothwendige Abhängigkeit der Wahrheit und Realität jeder andern Erkenntniß von der erſten Erkenntniß des abſolut erſten Princips, anerkannt.

Fragen wir nun aber weiter nach; ob denn wohl Bruno ſich ſelbſt, ja ob er überhaupt dem menſchlichen Verſtande eine ſolche Einſicht in das Weſen des erſten Princips zugetraut, wie ſie als Bedingung zu Begründung und Ausführung einer Wiſſenſchaft und Theorie des All erfordert wird: ſo hören wir ihn die ſkeptiſche Sprache der Unwiſſenheit reden. Unſerm Verſtande, bekennt nämlich der ſkeptiſche Philoſoph aufrichtig und beſcheiden, iſt es unmöglich, jenes durchaus und ſchlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das ſchlechterdings und durchaus leidende Vermögen iſt,

zu faſſen; wir begreifen weder, wie Etwas alles ſeyn kann, noch wie es alles iſt. Denn unſere ganze Erkenntniß iſt nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, ſchlechterdings Einzigen, auf keine Weiſe kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieſes Lichts, noch für die Tiefe dieſes Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem ſie beide äußerſte Enden zuſammenfaſſen, mit Erhabenheit ſagen: Tenebrae non obscurabuntur a Te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Und darum kann auch — wie unſer Philoſoph an einer andern Stelle in demſelben Buche ſeine ſkeptiſche Denkart und Stimmung über einen ſo wichtigen und entſcheidenden Punct ſeiner ganzen pantheiſtiſchen Speculation ausſpricht — es kann unmöglich, das Weſen, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt, durch ein eigenthümliches Wort, oder ſonſt auf eine beſtimmte, mehr poſitive, als negative Weiſe, bezeichnet werden. Aus dieſem Grunde haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Geſichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt. Dieſe unzweideutigen, ſkeptiſchen Aeußerungen laſſen es nicht zweifelhaft, welchen Werth und welche Gültigkeit Bruno ſeinem pantheiſtiſchen Syſteme in Rückſicht auf Wahrheit und Gewißheit nun zugeſtanden habe. Es leuchtet ein, daß ſeine Ueberzeugung nicht für die abſolute und poſitive Wahrheit zu entſcheiden ſich getraute, ſondern ſich nur beſchränkte auf Anerkennung einer bloß relativen und ſubjectiven, und überhaupt mehr negativen als poſitiven Wahrheit, auf deren geringern Werth er ſelbſt, den angeführten Aeußerungen zufolge, ſein Syſtem herabgeſetzt hatte. —

In dieſem Puncte iſt alſo unſer Pantheiſt Skeptiker, in Vergleichung mit den Alexandriniſchen Neuplatonikern, die auch die erdichtete Annahme eines abſoluten Erkenntnißvermögens, einer intel-

Digitized by Google

lectuellen Anſchauung in welcher das anſchauende Erkennen mit dem Erkannten, dem abſoluten Seyn, identiſch iſt, ihre Ueberzeugung von der objectiven, abſoluten Wahrheit und Realität ihrer Lehren, als eine feſte Stütze derſelben, zu gründen ſuchten. Zwar gedenkt auch Bruno, wie Tennemann bemerkt, zuweilen dieſer Ueberverunft, die er mens nennt (in der Summa Terminorum Metaphysicorum etc. Art. cognitio). Aber daß er da, wo dieſe vermeintliche übernatürliche Erkenntnißquelle zur Begründung ſeiner Lehre nothwendig geweſen wäre, nicht einmal Gebrauch von ihr macht, das beweiſt allerdings, daß er dieſer Quelle nicht recht getrauet. Auch können die ſchon erwähnten ausdrücklichen Aeußerungen über das Unvermögen des menſchlichen Verſtandes, bis zum Begriffe des allerhöchſten Weſens, deſſen Erkenntniß außer dem Bezirke dieſes Verſtandes liegt, ſich hinaufzuſchwingen, ſein Mißtrauen gegen eine abſolute, mit ihrem Gegenſtande, dem Abſoluten ſelber, identiſche Erkenntniß wohl klar genug an den Tag legen. In Anſehung dieſes Punctes iſt alſo Bruno ein ſkeptiſcher Pantheiſt, verglichen mit ſeinem berühmten Nachfolger, dem Spinoza, welcher mit feſter Zuverſicht als entſchiedener, durchaus dogmatiſcher Pantheiſt auftritt. Denn wenn dieſer im Tone feſter Zuverſicht von ſich ſelbſt das Zeugniß ablegt: si non optimam tamen veram philosophiam me invenisse scio: ſo wollte er damit ſeine entſchiedene, über alle Täuſchung erhabene Ueberzeugung von der abſoluten Wahrheit und Gewißheit ſeines Syſtems ausdrücken, welche Ueberzeugung auf der Vorausſetzung beruhte, daß die menſchliche Vernunft im Beſitz einer abſoluten Erkenntniß des Abſoluten ſey, welche ſie doch nur der erſten, das Seyn und Weſen ihres Gegenſtandes, der Einen und einzigen abſoluten Subſtanz, ausdrückenden Idee, verdankt. Noch ſtärker und zuverſichtlicher drücken manche unſerer neueſten idealiſtiſch dogmatiſchen Pantheiſten ihre Ueberzeugung von der abſoluten Wahrheit und Gewißheit ihrer Er=

kenntniß des Abſoluten aus, wenn ſie, nach dem Beiſpiele eines neuern abſoluten Identitätslehrers, Schelling's, verſichern: im klaren Wiſſen und Schauen zu beſitzen, was die Urphiloſophie im bloßen Glauben zu beſitzen wähnt, da ſie in das Weſen Gottes ſo klare und durchdringende Blicke thun können, daß ſie vollkommen begreifen, wie alle Dinge in demſelben gegründet ſind. —

Eine ſolche allſeitige, durchaus vollſtändige Erkenntniß vom Abſoluten hatte doch auch Spinoza ſelber ſeiner Vernunft noch nicht zugetraut, da er ja in einem ſeiner Briefe ganz offenherzig geſteht: er behaupte nicht, Gott durchaus zu erkennen, ſondern nur einige Attribute deſſelben, keineswegs aber alle, auch nicht einmal die meiſten; daß jedoch die Unwiſſenheit in Anſehung der mehrſten Eigenſchaften Gottes nicht hindere, von einigen derſelben eine Kenntniß zu haben. —

Aber weit mehr noch in gewiſſem Betracht hatte Bruno die Anſprüche des menſchlichen Verſtandes auf eine Erkenntniß von dem erſten Princip beſchränkt, da es, wie er ausdrücklich geſteht, zu dem Weſen dieſes Princips, als des abſolut Einen, Größten und Beſten gehört, nicht gefaßt werden zu können; auch überhaupt unſere ganze Erkenntniß, ſeiner Anſicht zufolge, nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes iſt, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren ſchlechterdings Einzigen auf keine Weiſe kann angewendet werden. Die nothwendigen und unüberſteiglichen Schranken des menſchlichen Verſtandes anerkennend, konnte und durfte daher auch Bruno auf keine Weiſe ſich anmaaßen, erforſchen zu wollen, was das erſte Princip ſeinem innern und abſoluten Weſen an ſich nach ſey. Auch that er dieſes nicht; denn er verſtieg ſich nicht zu höhern Betrachtungen; welche über die Natur hinausgehen, ſondern richtete ſein ganzes Streben nur auf die zu gewinnende Einſicht in das Verhältniß des erſten Princips zur wirklichen

Natur, als die alles vermögende, alles wirkende und alles in allem ſeyende Seele der Welt. —

Indem dergeſtalt der pantheiſtiſche Naturphiloſoph die Gottheit unter dieſem bloßen Verhältnißbegriffe von derſelben, als der Weltſeele, in die Sphäre der Natur herniederzog, und als die unendliche, productive Kraft der Natur ſie darſtellte, nahm ſein Pantheismus den Charakter eines Syſtems der Naturvergötterung an, oder der Identification des göttlichen und des natürlichen Princips der Dinge.

Aber darum dürften wir dieſen phyſiſchen Pantheismus doch keinesweges in Eine Linie ſtellen mit den Syſtemen des phyſiſchen Pantheismus der griechiſchen Naturphiloſophen aus der Joniſchen, Pythagoreiſchen und Stoiſchen Schule, welche wir als Syſteme des Hylozoismus bezeichnet, und in die Kategorie pantheiſtiſcher Syſteme von der materialiſtiſchen Art geſetzt haben. Zwar ſcheint Bruno ſelbſt in dieſe Reihe ſich zu ſtellen, indem er die Materie zum göttlichen Princip macht, oder doch von ihr behauptet, daß der Begriff derſelben, als eines paſſiven Weſens, mit dem Begriffen des höchſten übernatürlichen Princips ſich ohne Bedenken vereinigen laſſe. — Und wirklich wird auch in dem, von Schelling herausgegebenen, vom göttlichen und natürlichen Princip der Dinge handelnden Geſpräche, welchem der Name Bruno vorgeſetzt iſt, der Pantheismus dieſes ſpekulativen Denkers als diejenige Lehre dargeſtellt, in welcher die Idee des Abſoluten, als der abſoluten Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, in der Form des Materialismus ſich ausgeſprochen da in dieſer Lehre das ewige und göttliche Princip in der Materie erkannt werde. Aber diejenige Perſon des Geſprächs, welche daſelbſt die geſchichtliche Darſtellung der Schickſale dieſer Lehre übernommen, unterſcheidet auch ſehr ſorgfältig und beſtimmt die verſchiedenen Begriffsbeſtimmungen von der Materie, welche den verſchiedenen Syſtemen des Materialismus zum Grunde gelegt worden, und faſſet in dieſer Darſtellung

Digitized by Google

den Begriff der Materie in dem höhern und reinern Sinne, wonach unter Materie weder das bloße Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge darf verſtanden, noch weniger Materie mit Körper verwechſelt, und das, was ſeiner Natur noch verderblich und vergänglich iſt, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermiſcht, am allerwenigſten aber die rohe unorganiſche Maſſe für die wahre urſprüngliche Materie genommen werden. Und dieſer höhere und reinere Sinn iſt es nun eben, welchen Bruno in den Begriff der Materie gelegt und ſich dergeſtalt über jene niedere Begriffsbeſtimmungen erhoben und einen höhern Standpunct für die Ausbildung ſeiner materialiſtiſch-pantheiſtiſchen Weltanſicht genommen hatte. Denn er ſteigerte ja und läuterte, wie wir geſehen haben, den Begriff der Materie bis zur Idee eines Grundweſens, welches den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, als der allgemeine Stoff oder das an ſich gleiche, ſchlechthin einfache und untheilbare, unwandelbare und ewige Subject und Subſtrat, welches die unſinnlichen und die ſinnlichen Dinge mit einander gemein haben.

Dieſer allgemeinen und urſprünglichen Materie war, als dem bloß leidenden Princip, die Form als das thätige, dynamiſche Princip entgegen geſetzt und als das allgemeine Princip aller Thätigkeit und alles Lebens, des phyſiſchen wie des intellectuellen beſtimmt. Da Bruno hiernach dieſes dynamiſche Princip, als das allgemeine Lebensprincip und als die allgemeine und höchſte Kraft der Natur, woraus das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt, anerkannt, und mit dem intellectuellen Princip des Denkens und Erkennens, d. i. dem Geiſte, identifizirt, und dieſen Geiſt für die wahrhafte Form aller Dinge und für ihre Kraft erklärt: ſo iſt ſein Pantheismus allerdings in dieſem Sinne ein Hylozoismus. Denn es wird ja in dieſem Syſtem mit der Materie, als dem bloß leidenden Subjecte zugleich eine ihr inwohnende urſprüngliche Lebens- und

Digitized by Google

Geiſteskraft geſetzt, welche alles durchdringt, in allem iſt, alle Materie bewegt und ihrem Schooß erfüllt, ſich dieſelbe aber auch unterwirft, da, wie Bruno erinnert, die geiſtige Subſtanz von der materiellen nicht überwunden werden kann, ſondern dieſe vielmehr von jener beherrſcht wird. Durch dieſen uralten Gegenſatz von Materie und Form, welche beide, obgleich verſchieden, dennoch zur unzertrennlichen Einheit Eines Grundweſens und Princips — einer, nach allen ihren Theilen von Geiſtes-Seelen- und Lebenskraft durchdrungenen materiellen Subſtanz — vereinigt ſind, und durch die, auf dieſe urſprüngliche Syntheſe des Idealen mit dem Realen, oder des Intellectuellen mit dem Materiellen gegründete Anſicht von der Welt, als einem durch und durch lebendigen Weſen, ſo daß in allen Dingen dieſes lebenvollen Weltganzen Geiſt, Seele und Leben ſich wiederfindet, und nach Graden, was Weſen hat, davon erfüllt iſt, ſchließt ſich demnach unſer pantheiſtiſcher Naturphiloſoph an die Syſteme des hylozoiſtiſchen Pantheismus der alten griechiſchen Naturphiloſophen an. Die nächſte Verwandtſchaft zeigt derſelbe mit dem hylozoiſtiſchen Pantheismus der Stoiſchen Naturphiloſophie welcher er ſich am meiſten annähert von Seiten der Begriffsbeſtimmung des thätigen Princips in der Natur, als der Einen höchſten Kraft, welche dem Weſen nach dieſelbe iſt, ſie mag als bloße Bewegungs- und phyſiſche Lebenskraft, oder, in ihrer höhern Potenz, als Denkkraft ſich darſtellen. Aber indem unſer neuerer hylozoiſtiſcher Pantheiſt zugleich dem materiellen, als Subject und als Potenz betrachteten, Princip einen höhern Rang anweiſt, als ſelbſt Platon in ſeiner Republik und ſeinem Timäus gethan hat, den Rang nämlich eines, den unkörperlichen Subſtanzen in der intelligiblen, und den körperlichen Dingen in der ſinnlichen Welt, gemeinſchaftlichen Subjects und Subſtrats, knüpft er auch von Seiten des materiellen Princips noch inniger und feſter das Band der Vereinigung des Intellectualismus mit dem Materialismus. Aus dieſer

Digitized by Google

Verbindung bildete der originelle ſpeculative Denker ein Syſtem der Wechſeldurchdringung des Intellectualismus und des Materialismus, in welchem beide zuſammen Ein lebendiges Ganzes ausmachten. —

Tennemann nennt Bruno's Syſtem: den Vorläufer von der Philoſophie des Abſoluten. Und wirklich hat auch der Urheber des neuen Syſtems der abſoluten Identität in dem ſchon angeführten Geſpräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, in Bruno's Syſtem eine der vier großen und wahren Formen erkannt, in welchen die Eine Idee, als der unzerlegbare Stoff der Philoſophie, ſich ausgeſprochen. Da es jedoch — wie in der Anmerkung zur Darſtellung der Bruno ſchen Lehre vom Univerſum erinnert wird — dem ältern Identitätslehrer unmöglich geworden, den höchſten Punct der Indifferenz zwiſchen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, darum weil er die Seele und die Form eines Dinges für identiſch erklärt: ſo habe es ihm eben darum auch noch nicht gelingen können, jene Grundidee, gleichſam das eine Metall der Philoſophie, welches in allem daſſelbe iſt, in ſeiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, und dergeſtalt mit Erhebung über die Beſchränktheit aller beſondern Formen, das Ziel des höchſten Strebens zu erreichen.

Da Bruno ſeinen Pantheismus aus den Werken der griechiſchen Philoſophie ſich angeeignet: ſo trägt ſein Syſtem auch noch ganz das antike Gepräge der griechiſchen Philoſophie, deren pantheiſtiſche Speculationen hier nur mit Originalität weiter ausgebildet worden. —

Unter einem ganz andern, von der Bruno ſchen Speculation in mehr denn Einem Betracht verſchiedenen, Charakter tritt der Pantheismus desjenigen tiefer und mit mehr Ruhe und Beſonnenheit, auch nach einer ernſtern und ſtrengern mathematiſch-logiſchen Methode philoſophirenden Denkers auf, deſſen Syſtem eine wichtige und bedeutende Epoche in der geſammten Geſchichte aller pantheiſtiſchen Speculation macht; auch darum

ſchon, weil es das erſte pantheiſtiſche Syſtem iſt, welches unſrer modernen Philoſophie angehört. Wir können daher auch die Lehre der Immanenz in derjenigen vollkommneren rationalen Form und Ausbildung, welche ſie durch Spinoza erhalten, unter der Kategorie des Pantheismus unſrer neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik in der hiernächſt folgenden, ſeiner Darſtellung gewidmeten, zweiten Abtheilung aufführen.

Zweite Abtheilung.

Der Pantheismus der neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik, als Spinozismus.

In mehr als einem weſentlichen Hauptpuncte unterſcheidet ſich Spinoza's Pantheismus von frühern wie von ſpätern Formen, unter welchen dieſelbe Lehre aufgetreten iſt. Nicht die äußere Form und Articulation des Syſtems, nicht die ſtreng-wiſſenſchaftliche, logiſch-mathematiſche Methode, und die dadurch beabſichtigte Begründung des Syſtems iſt es allein, wodurch der Spinozismus ſich auszeichnet; — ſeine Eigenthümlichkeiten betreffen auch den Inhalt und die Sache ſelbſt, die ihm eigene Vorſtellungsart und Anſicht von Gott, als dem immanenten Urgrunde des Seyns und Weſens der Dinge. —

Daß man zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der eigenthümlichen Form, welche die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der Philoſophie des Spinoza erhalten, den Schlüſſel in derjenigen Philoſophie zu ſuchen habe, deren eifriges Studium der Speculation des Wahrheitsforſchers die Richtung auf die höchſten Gegenſtände des Philoſophirens gegeben, das haben bereits die Zeitgenoſſen erkannt, welche den Spinozismus für eine Fortſetzung und Ausbildung des Carteſianismus

Digitized by Google

anſahen. Andeutungen des Zuſammenhanges zwiſchen der Philoſophie des Spinoza und des Descartes finden ſich, wie der Verfaſſer der trefflichen Schrift über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie, Profeſſor Sigwart, bemerkt, bereits in der, nach einer neuen (der geometriſchen oder ſynthetiſchen) Methode verſuchten Darſtellung der gedachten Philoſophie. Aber deutlicher noch und vollſtändiger offenbart ſich dieſer Zuſammenhang in den übrigen Schriften des Spinoza, vornehmlich in der Ethik und den Briefen. — Daß jedoch aus dieſem, nicht zu verkennenden, genauen und vielſeitigen Zuſammenhange der Syſteme beider origineller Selbſtdenker ganz und gar nicht auf eine Identität dieſer Syſteme zu ſchließen ſey, das beweiſen auf eine unwiderſprechliche Weiſe die Verſchiedenheiten, die in beiden Syſtemen in Anſehung mehrerer wichtiger und weſentlicher Hauptpuncte anzutreffen ſind.

In welchen Verhältniſſen der innern Verwandtſchaft einerſeits, und der weſentlichen Differenz andrerſeits, beide Syſteme mit einander ſtehen, darüber finden wir gründliche und befriedigende Aufſchlüſſe in zwei Abhandlungen, die auf Veranlaſſung der, von der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften aufgegebenen Preisfrage, betreffend den Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf die des Spinoza, zu gleicher Zeit erſchienen ſind. Die Verfaſſer beider Preisſchriften (Ritter und Sigwart, erſterer als Verf. der Preisſchrift: über die Philoſophie des Carteſius und Spinoza, und ihrer gegenſeitigen Berührungspuncte; letzterer als Verf. der ſo eben kurz zuvor erſt erwähnten Schrift: über den Zuſammenhang des Spinozismus, mit der C. Philoſophie) treffen in dem Reſultate ihrer Unterſuchung über die zuſammengeſtellten und mit einander verglichenen Syſteme des Descartes und Spinoza zuſammen, daß der Spinozismus im Grunde nichts weiter als ein vollendeter Carteſianismus ſey, aus deſſen Grundlehren er ſich mit Conſequenz nicht nur entwickeln konnte, ſondern in ge-

Digitized by Google

wiſſem Betracht ſogar entwickeln mußte, indem der leitende Grundbegriff im Spinozismus aus der Lehre des Carteſius herüber genommen worden.

Wie bedeutend nun aber und wie vielſeitig der unverkennbare Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf die des Spinoza auch immer ſeyn möge; — den Grundgedanken ſelber, woraus der letztere ſeine pantheiſtiſche Weltanſicht entwickelte, die Idee von der Immanenz aller Dinge in Gott, als der immanenten Urſache derſelben, konnte Spinoza wohl nicht aus dem Studium einer Philoſophie geſchöpft haben, welche ſich in ihren Lehren von den Verhältniſſen Gottes zur Welt auf entſchiedene Weiſe zum Theismus bekannte, indem ſie Gott als den Schöpfer der Welt, d. h. als einen von der Welt verſchiedenen perſönlichen Urheber derſelben durch Verſtand und Willen darſtellte, welcher die Dinge, auch der Subſtanz nach, durch Freiheit hervorgebracht habe. Jenen, dieſer theiſtiſchen Lehre entgegengeſetzten kosmotheiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Grundgedanken der Immanenz, möchte alſo Spinoza wohl ſchon als ſeine früher bereits gefaßte und gewonnene Grundüberzeugung zu ſeinem Studium der mit Eifer und beſonderer Vorliebe von ihm ergriffenen und ſich angeeigneten Philoſophie gebracht haben. Wie er auf dieſen Gedanken, welcher die Seele und der Mittelpunkt ſeiner Philoſophie war, gekommen, darüber finden ſich allerdings, wie auch Tennemann erinnert, wenige Andeutungen; und ſelbſt in ſeinen Briefen, wo er mit ſeinen Freunden ſich oft darüber unterhält, hat er uns darüber nicht belehrt. Nur in dem 21ten Briefe an H. Oldenburg kommt etwas davon vor. In einem frühern Schreiben (Ep. XIX.) an dieſen gelehrten Freund hatte nämlich Spinoza ſein Vorhaben geäußert, das alles erläutern und moderiren oder mildern (mollire) zu wollen, was in dem theologiſchen Traktat den Leſern anſtößig und mißfällig geweſen ſey. Dieſen Vorſatz billigend, bezeichnet Oldenburg ſeinem Freunde namentlich die Hauptpuncte, welche

einer ſolchen Erläuterung und Moderirung zu Hebung der Mißverſtändniſſe bedürften. Darunter ſey hauptſächlich zu rechnen, was daſelbſt auf eine zweifelhafte und zweideutige Weiſe von Gott und der Natur vorgetragen zu ſeyn ſchiene; da die meiſten dafür hielten, daß beides, Gott und die Natur, von ihm vermiſcht würde. Die Stelle, welche Oldenburg in Anſehung dieſes Punctes gemeint haben mochte, iſt wahrſcheinlich die, welche ſich im 6ten, von den Wundern handelnden Capitel findet, wo unter andern Argumenten gegen die Wunder auch dieſes von Spinoza gebraucht wird, daß der, welcher behauptet, Gott thue etwas gegen die Geſetze der Natur, zugleich zu behaupten genöthigt ſey: Gott handle ſeiner Natur zuwider, welches doch höchſt ungereimt wäre. Daſſelbe könnte leicht, wie er fortfährt, auch daraus dargethan werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht ſelber, die göttliche Macht aber das allereigentlichſte Weſen Gottes ſey (ipsissima Dei essentia) — Zu Berichtigung dieſer gefaßten Anſicht erklärt ſich nun Spinoza darüber auf folgende deutliche und beſtimmte Weiſe. — „Ich hege, ſchreibt er an Oldenburg, von Gott und der Natur eine Meinung, die von derjenigen weit abweicht, welche die neuern Chriſten (Neoterici Christiani) zu vertheidigen pflegen. Denn Gott iſt mir die immanente, nicht aber die äußere vorübergehende Urſache aller Dinge. Daß Alles, wie ich ſage, in Gott ſey und in Gott ſich bewege, das behaupte ich mit dem Apoſtel Paulus, und vielleicht auch mit allen alten Philoſophen, wiewohl auf eine andere Weiſe; ja, ich möchte mir wohl zu behaupten getrauen, mit allen alten Hebräern, ſo viel ſich aus einigen, obſchon vielſeitig verfälſchten Ueberlieferungen ſchließen läßt. Jedoch die da meinen, der theologiſch-politiſche Tractat beruhe auf der Vorſtellungsart, daß Gott und die Natur (worunter ſie eine gewiſſe Maſſe oder körperliche Materie verſtehen) Eines und daſſelbe ſey, ſind ganz auf unrechtem Wege.“ Wenn Spinoza ſich hier zu Rechtfertigung

Digitized by Google

ſeiner Anſicht ſogar auf die Autorität eines chriſtlichen Apoſtels beruft: ſo wiſſen wir recht wohl, auf welchen beſtimmten Ausſpruch dieſes Apoſtels in dieſer Abſicht hingedeutet wird. Und was die alten Philoſophen betrifft, ſo konnte Spinoza allerdings eine nicht unbedeutende Mehrheit unter ihnen anführen, bei welchen er ſeine pantheiſtiſche Vorſtellungsart angetroffen; wiewohl er ſich täuſchte, wenn er meinte, daß Alle zu ſeiner Anſicht ſich hinziehen laſſen, auch diejenigen alſo, welche, wie Ariſtoteles, vornehmlich aber wie Platon, eine von Gott unabhängige, und von demſelben, als der abſoluten Intelligenz, verſchiedene und geſchiedene ewige Materie annehmen, die durch den göttlichen Verſtand und Willen zur Ordnung und Harmonie des ſichtbaren Univerſums gebracht worden. Aber darin hatte Spinoza unſtreitig Recht, daß ſeine Vorſtellungsart von der Immanenz der Dinge in Gott von derjenigen abweiche, welche die alten Philoſophen ſich davon gebildet, indem er, auf eine andere Weiſe als dieſe, den nämlichen pantheiſtiſchen Grundgedanken gefaßt und beſtimmt, und ſeine von dieſem Grundgedanken ausgehende Lehre der Immanenz auf dem Wege der Wiſſenſchaft und Dialektik zu begründen und auszuführen ſich vorgeſetzt hatte.

Um nun eine klare und genaue Kenntniß von dem eigenthümlichen Geiſte und Charakter des Pantheismus als Spinozismus zu gewinnen, wird es nöthig ſeyn, vor allem mit der Anſicht des ſpeculativen Denkers von dem menſchlichen Erkenntnißvermögen uns bekannt zu machen, inſofern daſſelbe, als Organ einer abſolut wahren und gewiſſen Erkenntniß des Abſoluten, dem Ganzen des Syſtems zu einer feſten Baſis dienen ſollte, wonach zugleich die einzig richtige Methode für die Begründung und Ausbildung des Syſtems einer Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge feſtzuſetzen war.

Da Spinoza in ſeiner Abhandlung de intellectus emendatione dieſe Methode entwickelt, und die Grundſätze aufgeſtellt hat, von denen geleitet er den Weg

betreten, und feſten Schrittes verfolgt, welcher ihn zu dem, ſeiner Speculation vorgeſteckten Ziele führen ſollte, ſo glauben wir auch bei Darſtellung ſeines Syſtems erſt mit den Hauptmomenten des Inhalts der gedachten, obſchon unvollendet gebliebenen Abhandlung, welche dem Syſtem zur Einleitung und zur Grundlage dienen ſollte, uns bekannt machen zu müſſen, dem Beiſpiele der Tennemann'ſchen Darſtellung hierin folgend.

Vier Hauptpuncte ſind es, mit deren Unterſuchung der ſpeculative Denker in ſeiner Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes ſich beſchäftiget. Erſtens: Darlegung des Zweckes, worauf wir all unſer Nachdenken hinzulenken haben; zweitens: Erforſchung der beſten Erkenntniß, durch deren Beſitz und Gebrauch wir zu unſerer Vollkommenheit, als dem Strebe- und Zielpunct unſrer Beſtimmung gelangen können; drittens: Ausmittelung des Weges und der Methode, dieſe beſte Erkenntnißart ſelbſt, und in und mit ihr das Wahre zu finden; und endlich viertens: Erwägung und Angabe der weſentlichen Erforderniſſe dieſer Methode.

Groß, und des wahren Philoſophen würdig, iſt der Zweck, den unſer Denker ſeinem geſammten wiſſenſchaftlichen Streben geſetzt hatte. Dieſer Zweck, zu welchem nach ſeiner Ueberzeugung, als dem Einen und höchſten Ziele derſelben, alle Wiſſenſchaften hingeleitet, und worauf alſo auch alle unſre Handlungen, und zugleich alle unſre Gedanken müßten hingelenkt werden, war kein geringerer, als die auf dem Wege eines ſolchen Strebens zu erlangende höchſte menſchliche Vollkommenheit. — In Anerkennung dieſes Zweckes, als des höchſten Strebe- und Zielpunctes für allen wiſſenſchaftlichen Verſtandes- und Vernunftgebrauch, ſpricht ſich die edle und achtungswerthe Denkart und Maxime eines Denkers aus, der nicht als bloßer Philodox nach ſpeculativem Wiſſen lediglich um dieſes Wiſſens willen ſtrebt, ohne darauf zu ſehen, ob und wieviel dieſes Wiſſen zum letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft beitrage. Als Kenner und Lehrer der Weisheit, von der Idee derſelben lebendig

ergriffen und begeiſtert, und in ſeinem Denken und Handeln von ihr geleitet, will er vielmehr alle Erkenntniß auf den Endzweck der menſchlichen Vernunft bezogen, und den Werth alles wiſſenſchaftlichen Strebens und Forſchens darnach gewürdigt wiſſen. Wie einſt der ehrwürdige Stoa die Philoſophie für die Wiſſenſchaft erklärte, welche dem Menſchen den Weg zu ſeiner höchſten Vollkommenheit zeigen, und auf dieſem Wege zu dem preiswürdigen Ziele ihn leiten ſoll; und wie darum die Stoiker die Philoſophie als eine Weisheitslehre oder als eine Lehre von dem höchſten Gute betrachteten und behandelten; ſo hatte Spinoza der Philoſophie denſelben hohen Zweck geſetzt, und ihr dieſelbe Aufgabe zu Erreichung dieſes Zwecks vorgeſchrieben. Dieſe Anſicht Spinoza's von dem Zwecke und der Würde der Philoſophie ſcheint nun auch ganz dieſelbe zu ſeyn, welche in unſern Tagen Kant von der Philoſophie gefaßt und aufgeſtellt hatte, indem er, aus dem weltbürgerlichen Standpuncte ſie betrachtend, in ihr die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft erkannte, und die Endabſicht der Philoſophie nach dieſem, jedermann nothwendig intereſſirenden Weltbegriffe beſtimmte.

Daß Spinoza bei ſeinem Philoſophiren ſein Augenmerk vor allem darauf gerichtet, zu erforſchen, und durch Forſchen die gewiſſe Ueberzeugung zu gewinnen von dem, was der Endzweck der menſchlichen Vernunft ſey, und wonach alſo, als der höchſten menſchlichen Vollkommenheit und dem höchſten Gute, der über ſeine Beſtimmung Nachdenkende zu ſtreben habe; darüber giebt uns gleich am Anfange ſeine Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes Aufſchlüſſe und Belehrungen, indem er uns da berichtet, was ihn zu dieſem Nachdenken und Nachforſchen angeregt und beſtimmt habe. — „Die Erfahrung, bekennt der Weiſe von ſich ſelbſt, daß Alles, was im gemeinen Leben häufig ſich zuträgt, leer und eitel und vergänglich ſey; und wie Alles, wovon und was ich fürchtete, weder etwas Gutes, noch etwas Uebles

Digitized by Google

in ſich enthalte, als nur ſofern das Gemüth davon bewegt wird, hatte mich endlich zu dem Entſchluſſe gebracht, zu unterſuchen, ob es es denn nicht etwas geben möge, welches ein wahres und auch der Mittheilung fähiges Gut ſey, und von welchem allein, mit Wegwerfung alles andern, das Gemüth bewegt und mit Liebe dazu hingezogen würde. — Daß in den Dingen, welche gemeiniglich dem Menſchen für das höchſte Gut gelten, in Vermögen nämlich, in Ehre und im Genuſſe ein ſolches Gut nicht zu ſuchen und zu finden ſey, das erkannte der Weiſe, deſſen klarem und unbefangenem Beobachtungsblicke es nicht entgangen war, daß das alles, dem der große Hauſe der Menſchen nachgeht, nicht nur kein zuträgliches Mittel zu Erhaltung unſers Weſens (ad nostrum Esse conservandum), ſondern auch ſelbſt dem Zwecke der Selbſterhaltung hinderlich, und gar oft die Urſache von dem Verderben derjenigen ſey, die dieſe Scheingüter beſitzen, und immer die Urſache des Verderbens derer, welche von leidenſchaftlicher Liebe zu dergleichen Gütern beherrſcht werden. Der Erwerb und Beſitz von Reichthümern, oder das Streben nach Genuß, oder nach Ehre, muß nämlich dem darnach Strebenden zum Verderben gereichen, ſo lange das eine oder das andere nicht um ſeiner ſelbſt willen, und nicht bloß als Mittel zu etwas anderem geſucht wird. Nur wofern dieſe Dinge als bloße Mittel begehrt werden, wird das Streben darnach ein Maaß und Ziel haben, und auf keine Weiſe nachtheilig ſeyn, vielmehr zu dem Zwecke, um deſſentwillen ſie geſucht werden, viel beitragen können. — Als bloße Mittel allein, für einen andern Zweck geſchätzt und erſtrebt, können ſie aber auch für wahre Güter gelten, da ein, zu Erlangung deſſen, was Zweck an ſich iſt, dienendes Mittel, ein wahres Gut genannt zu werden verdient. —

Und welches iſt nun dieſer Zweck, auf deſſen Erreichung, als des höchſten und letzten, unſer ganzes Streben gerichtet ſeyn ſoll? — Spinoza findet ihn, wie ſchon bemerkt, in der Vollkommenheit der

menſchlichen Natur, in deren vollſtändigen, der geſammten Menſchheit zu Theil werdenden Beſitz und Genuß er das höchſte vollendete Gut ſetzt. Eine ſolche vollkommene Natur nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch, ſo weit es möglich iſt, vielen Andern zu verſchaffen, das iſt der Zweck, worauf nach Spinoza alles menſchliche Streben gerichtet ſeyn ſoll; welches ſonach, um dem hohen Zwecke eine völliges Genüge zu leiſten, beides: das perfice te ipsum und das perfice et alios in ſich vereinigen muß.

Worin nun aber die, für das höchſte Gut erklärte menſchliche Vollkommenheit ſelber, zu ſetzen ſey, darüber ſpricht Spinoza ſchon im Anfange ſeiner Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes ſich deutlich und beſtimmt genug aus, mit dem Vorbehalte jedoch, ſich über dieſen wichtigſten Punct weiterhin an ſeinem Orte noch ausführlicher zu erklären.

Die ſpeculative Denkart unſers Philoſophen entſcheidet für das Erkennen und Wiſſen; denn nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung beſteht die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in der Erkenntniß des Einsſeyn der Seele mit der ganzen Natur (dem Univerſum). Eine ſolche Natur zu erlangen, das alſo, bekennt der ſpeculative Denker, ſey der Zweck, wonach er ſtrebe, und wobei er zugleich ſich bemühe, daß Viele gemeinſchaftlich mit ihm zu derſelben gelangen mögen, indem es auch zu ſeiner Glückſeligkeit gehöre, dahin zu wirken, daß viele Andere gleich ihm daſſelbe erkennen und einſehen, ſo daß ihr Verſtand und Wille gänzlich mit dem ſeinigen übereinſtimme. Zu Erreichung des, durch eine ſolche Erkenntniß und ihren allgemeinen Beſitz, als Gemeingut, zu bewirkenden Zweckes, ſey es nöthig, theils ſo viel von der Natur zu erkennen, als zu Erlangung einer ſo vollkommenen Natur hinreicht; theils aber auch eine ſolche Geſellſchaft zu errichten, wie dazu erfordert wird, daß ſo Viele, als möglich, auf dem leichteſten und ſicherſten Wege zu demſelben Ziele gelangen können.

Digitized by Google

Zu dieſem Ziele ſollten denn auch alle Wiſſenſchaften hingeleitet werden; und der Philoſoph erklärt ausdrücklich: es ſey ſeine Abſicht, allen Wiſſenſchaften und deren Studium die Richtung nach dem Einen hohen Ziele anzuweiſen, und darum auch alles, was in den Wiſſenſchaften zur Beförderung unſeres Zweckes nichts beiträgt, als unnütz aus der Acht zu laſſen.

Daß Spinoza unter den verſchiedenen Wiſſenſchaften, deren Studium er als Mittel zu Beförderung jenes Zweckes empfiehlt, die Wiſſenſchaft der Erkenntniß des menſchlichen Verſtandes ſelbſt, und die Kunſt ſeiner Verbeſſerung und Reinigung obenan ſtellt, müſſen wir vollkommen folgerecht finden. — Beſteht nach der Anſicht und Ueberzeugung unſers ſpeculativen Denkers die menſchliche Vollkommenheit, deren Allgemeinbeſitz für das höchſte vollſtändige Gut zu achten iſt, in Erkenntniß der Gemeinſchaft der Seele mit der ganzen Natur, d. i. ihrer Einheit und Verbindung mit dem geſammten Univerſum, ſo kann auch unſtreitig nichts von ſo großer Bedeutung und Wichtigkeit ſeyn, als die Reinigung und Läuterung der Quelle, woraus dieſe Erkenntniß entſpringt, und die Verbeſſerung des Werkzeuges, durch deſſen Gebrauch wir allein uns eine ſolche Erkenntniß erwerben können. — Dieſe Quelle und dieſes Werkzeug iſt aber der Verſtand, auf deſſen Reinigung und Verbeſſerung wir ſonach vor allem andern unſer Augenmerk und unſre Bemühungen zu richten haben, um ihn in den Stand zu ſetzen, die Dinge ſo zu erkennen, wie es zu Erreichung unſers Zweckes nöthig iſt. Denn es giebt gar mancherlei Erkenntnißarten, unter denen diejenige den übrigen allen wird vorzuziehen ſeyn, deren Ausbildung und Gebrauch einzig und allein nur zum vorgeſetzten Ziele unfehlbar zu führen vermag.

Dem Erforderniſſe einer natürlichen Ordnung im Gange der Unterſuchung folgend, geht nun zunächſt der Wahrheitsforſcher alle die Erkenntnißarten durch, die er bis jetzt in ſich gefunden hat, in der Abſicht, um unter allen die beſte auszuwählen, und ſo zugleich mit Er-

Digitized by Google

kenntniß und Erforſchung ſeiner Kräfte, und der Natur, die er vervollkommnen will, zu beginnen.

Einer genauern Beobachtung zufolge glaubt Spinoza die Summe aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe auf folgende vier Hauptarten zurückführen zu können. Die erſte befaßt diejenigen Erkenntniſſe, welche wir von andern gehört und gelernt haben, oder mit Hülfe willkührlicher Zeichen beſitzen.

Eine zweite iſt die Erkenntniß aus unbeſtimmter Erfahrung (experientia vaga), d. i. einer ſolchen, welche nicht durch den Verſtand beſtimmt und begrenzt worden, ſondern nur ſo genannt wird, weil ſie zufällig ſich dargeboten hat, und darum für zuverläſſig gehalten wird, weil wir keine andere dieſelbe beſtreitende Erfahrung haben.

Eine dritte Erkenntniß iſt es, wonach auf das Weſen einer Sache aus einer andern geſchloſſen wird, jedoch nicht auf eine adäquate Weiſe. Erkenntniſſe dieſer Art erhalten wir, indem wir von einer Wirkung auf die Urſache, oder von dem Allgemeinen auf das Beſondre ſchließen.

Von dieſen erwähnten drei Erkenntnißarten unterſcheidet ſich diejenige Erkenntniß, welche die Dinge allein aus ihrem bloßen Weſen, oder durch ihre nächſte Urſache erkennt.

Die letztere Erkenntnißart, welche theils von der rein- und bloß empiriſchen, es ſey durch fremde oder durch eigene Erfahrung, erworbenen, theils von einer erſchloſſenen, durch Induction gewonnenen Erkenntniß zu unterſcheiden iſt, erklärt Spinoza für die beſte, als die abſolut wahre, dem Weſen der Sache, welches durch ſie begriffen wird, adäquate Erkenntniß, bei welcher darum keine Gefahr des Irrthums ſtatt findet. Da alſo, wo es auf eine zuverläſſige Einſicht in die Wahrheit, als Mittel zu Erlangung unſrer Vollkommenheit ankommt, wird dieſe Erkenntnißart den übrigen allen, die, wenigſtens für ſich betrachtet, ſich nicht dazu eignen, als Mittel zu jenem Zwecke zu dienen, vorzuziehen ſeyn. —

Digitized by Google

Wie nun dieſe beſte und einzig zuverläſſige Erkenntnißart anzuwenden ſey, um die unerkannten Dinge vollkommen und zugleich auf das bündigſte zu erkennen, das iſt die Aufgabe der beſten, auf die Erforſchung der Wahrheit abzweckenden Methode, welche den Weg zu dieſem Ziele anzuzeigen hat. Nach Spinoza's Ueberzeugung iſt der menſchliche Verſtand im Beſitz dieſer Methode, in Anſehung der erſten Elemente und Grundmaximen derſelben, vermittelſt gewiſſer ihm angeborner Werkzeuge, deren er auch allein nur bedarf, um mit ihrer Hülfe wiederum andere Werkzeuge zum weitern Fortſchreiten im Wiſſen des Wahren hervorzubringen. Es macht ſich nämlich der Verſtand vermöge ſeiner angebornen Kraft gewiſſe Denkinſtrumente, durch welche er neue Kräfte zum Produciren andrer intellectueller Werke erlangt, und dieſe Producte dienen ihm hinwiederum zu neuen Werkzeugen für ſeine weitern Forſchungen, ſo daß er von Stufe zu Stufe in ſeinen Operationen fortfährt, bis er den höchſten Punct der Weisheit erreicht. — Da es ſich hiernach mit dem menſchlichen Verſtande und deſſen angebornen geiſtigen Werkzeugen eben ſo verhält, wie mit den, dem Menſchen zu Verfertigung der erſten einfachſten und leichteſten mechaniſchen Kunſtprodukte, gleichfalls angebornen Kräften, als körperlichen Werkzeugen, ſo iſt hier nichts weiter nöthig, als nur zu beſtimmen, worin das Weſen der auf die Erforſchung des Wahren gerichteten Methode beſtehe, und welches die gedachten angebornen Werkzeuge ſeyen, deren der Verſtand einzig und allein bedarf, um auf dem Wege der Wahrheitsforſchung weiter fortſchreiten zu können. Es erhellet hieraus zugleich, daß es zur Unterſuchung und Entdeckung der auf Erforſchung der Wahrheit abzweckenden Methode, keiner andern zweiten Methode, wie zu dieſer wiederum noch einer dritten, und ſo ins Unendliche fort bedürfe. Auf ſolche Weiſe würde der Verſtand auch niemals zur Erkenntniß des Wahren, ja überhaupt überall zu gar keiner Erkenntniß gelangen.

Was nun die vom Wahrheitsforſcher zu wählende

Digitized by Google

und zu befolgende Methode anbetrifft, ſo beſteht dieſelbe nach Spinoza aus zwei Haupttheilen. In ihrem erſten Theile wird nämlich dieſe Methode vor allem eine wahre Idee nachzuweiſen haben, welche in uns vorhanden ſeyn muß, als das dem Verſtande angeborne Inſtrument, und die zugleich dem Verſtande den Unterſchied zwiſchen ihr und allen den übrigen Vorſtellungsarten wird bemerklich machen.

Dieſes Gegebenſeyn einer wahren Idee iſt das erſte Vorausgeſetzte; denn es wird keine Methode geben, wofern nicht zuvor eine Idee gegeben iſt. Daß nun aber die gegebene Idee, von welcher die Methode ausgehen muß, eine wahre Idee ſey, davon gewiß zu ſeyn, bedarf es keines andern Kriteriums, als allein nur des unmittelbaren deutlichen Bewußtſeyns dieſer Idee ſelbſt. Denn wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er ſie hat, und kann mithin an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Es kann darum auch gar nicht eine Aufgabe für die wahre Methode ſeyn, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu ſuchen, da dieſe die Norm ihrer ſelbſt und der Falſchheit iſt, gleich dem, ſich ſelbſt und auch die Finſterniß erleuchtenden Lichte. Nur der Weg iſt dem Verſtande anzuzeigen, auf welchem er die Wahrheit ſelbſt, oder das objective Weſen der Dinge, oder die wahre Idee (denn alles dieſes iſt gleichbedeutend) in der gehörigen Ordnung zu ſuchen hat. Oder mit andern Worten: die wahre Methode hat nur zu zeigen, wie der Verſtand nach der Norm der gegebenen wahren Idee ſoll geleitet werden. Sie iſt ſonach nichts anders als das Verſtändniß, was die wahre Idee ſey, wie ſie von andern Vorſtellungen zu unterſcheiden und ihr Weſen zu erforſchen ſey; d. h. ſie iſt die reflexive Erkenntniß, oder die Idee der Idee, welche nicht möglich iſt, wenn nicht zuvor die Idee ſelbſt ſchon gegeben iſt.

Dieſes deutliche und ſcharfe Unterſcheiden der wahren Ideen von allen ihr entgegengeſetzten, allen erdichte-

ten, falſchen und zweifelhaften, welche verworren und undeutlich ſind, und ihren Grund in der Einbildungskraft haben, iſt insbeſondre auch darum nothwendig, um zu verhüten, daß der Verſtand, durch ſo manche Vorurtheile geblendet und irre geleitet, die wahre Idee nicht verkenne und mit den nicht wahren verwechſele. — So iſt auch das Ordnen und Verknüpfen aller klaren und deutlichen, aus dem reinen Verſtande allein entſpringenden Ideen nöthig, damit man nicht durch Betrachtung unnützer Dinge ſich ermüde. — Darin alſo, daß zuvörderſt die Erkenntnißart durch wahre Ideen von allen übrigen Erkenntnißarten ſorgfältig unterſchieden, und der Verſtand von dieſen letztern bei ſeinem Geſchäft der Wahrheitsforſchung abgehalten werde; daß hiernächſt ferner eine Anweiſung nach Regeln gegeben werde, wie die unerkannten Dinge der Norm der wahren Idee gemäß zu begreifen ſeyen, und daß endlich die Ordnung für die Verbindung der einzelnen Ideen zum Syſtem eines Ganzen feſtzuſetzen ſey, um nicht durch Betrachtung unnützer Dinge auf dem Wege des Fortſchreitens in Erforſchung der Wahrheit zu ermüden — darin vereinigen ſich nach Spinoza alle weſentlichen Haupterforderniſſe derjenigen Methode, welche der methodiſche Denker für die dem preiswürdigen Zwecke einzig entſprechende erklärt, und als ſolche ſich ſelbſt, als redlichem Wahrheitsforſcher, empfiehlt und vorſchreibt.

Dieſelbe Methode wird nun auch zugleich die vollkommenſte ſeyn, wenn ſie nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens zeigt, wie der Verſtand zu leiten ſey, um aus dieſer Idee mehreres andere zu erkennen; d. h. aus dieſer erſten Erkenntniß die übrigen Erkenntniſſe abzuleiten. — Es wird darum am meiſten danach zu trachten ſeyn, ſo ſchnell als möglich zur Erkenntniß eines ſolchen Weſens zu gelangen. Daß aber die, von der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens, als einem dem Verſtande angebornen Inſtrumente, ausgehende, und dieſer Idee, als Norm und leitendem Princip, folgende Methode wirklich auch die voll-

Digitized by Google

kommenſte ſeyn müſſe, konnte für den ſpeculativen Denker, welcher das Weſen der wahren Idee in die vollkommene Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ſetzte, keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Verhalten ſich nämlich zwei Ideen eben ſo zu einander, wie die formalen Weſen dieſer Ideen, d. h. in Spinoza's Sprache; verhält die Idee ſich objectiv eben ſo, wie das Erkannte, als ihr Gegenſtand, realiter ſich verhält, indem jede wahre Idee mit ihrem formalen Weſen, als ihrem realen Objecte, übereinſtimmen muß, ſo erhellet hieraus unwiderſprechlich, daß jede wahre, und als ſolche mit ihrem Vorgeſtellten (cum suo ideato) abſolut übereinſtimmende Idee, auch um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehrere Realitäten eines Objects ſie enthält. Es wird ſonach die Idee des vollkommenſten Weſens unter allen Ideen für die vollkommenſte, und die Methode ſelbſt, welche dieſe vollkommenſte Idee zur Norm und zum Princip der Ableitung macht, auch nothwendig für die vollkommenſte zu halten ſeyn. Die erſte Forderung dieſer vollkommenſten Methode wird nun darauf gerichtet ſeyn, der Reflexion des Verſtandes die Richtung auf die Erkenntniß des vollkommenſten Weſens zu geben. Eine zweite Forderung wird darin beſtehen, aus der mit klarem Bewußtſeyn aufgefaßten Idee alle andere Ideen abzuleiten, d. h. alle Ideen aus derjenigen zu erzeugen, welche den Urſprung und die Quelle der Natur darſtellt. In einem ſolchen Syſtem, aber auch nur in einem ſolchen, wird der Verſtand ſich ſelbſt als ein wahres Abbild und als einen getreuen Abdruck der Natur erkennen. Denn wenn alle, aus dem einen Grundgedanken des vollkommenſten Weſens, als der Quelle und des Realgrundes der geſammten Natur abgeleiteten, und auf denſelben zurückgeführten Ideen ſo geordnet und verknüpft werden, daß unſer Verſtand, ſo viel an ihm iſt, die Form der Natur im Ganzen ſowohl, als in den Theilen, objective ausdrückt, ſo müſſen in dieſem ſo geordneten Syſtem der Erkenntniß die Ideen eben ſo verknüpft ſeyn, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten

Digitized by Google

Seyn nach unter einander verbunden ſind. Es wird ſonach die Ordnung der Ideen vollkommen gleich ſeyn der Ordnung der Dinge ſelber; die Erkenntnißwelt des Verſtandes, als ein wohlgeordnetes, aus der höchſten Idee abgeleitetes Syſtem der Ideen, alſo ein, der Naturwelt, als dem Syſtem des All der wirklichen Dinge, vollkommen entſprechendes Abbild.

Mit dieſer ſeiner Methodenlehre, welche theils den Zweck, theils die Mittel zu Erreichung deſſelben anzugeben beſtimmt war, hatte demnach unſer ſpeculative Denker ſich ein Organon für das Syſtem der vollkommenen Erkenntniß und vollendeten Wiſſenſchaft zu verſchaffen geſucht. Dieſes Organon ſollte das Fundament enthalten, auf welchem das Lehrgebäude einer ſolchen Wiſſenſchaft mit Sicherheit errichtet werden könnte. Ein ſolches Fundament erklärte Spinoza für nothwendig. Denn wollen wir, ſagt er, das erſte aller Dinge erforſchen (nämlich das Urweſen), ſo muß doch irgend ein Grund da ſeyn, welcher unſere Gedanken dahin richtet. Und weil die Methode eine reflexive Erkenntniß iſt, ſo kann dieſes Fundament kein anderes ſeyn, als die Erkenntniß von dem, welches die Form der Wahrheit beſtimmt, und die Erkenntniß des Verſtandes, ſeiner Eigenſchaften und Kräfte. Haben wir, ſetzt er hinzu, dieſe Erkenntniß uns erworben, ſo werden wir daran ein Fundament finden, welches unſerm Gedankengange die Richtung auf den Weg anweiſen wird, auf welchem der Verſtand nach Maaßgabe ſeines Vermögens zur Erkenntniß der ewigen Dinge wird gelangen können, mit genommener Rückſicht auf die Kräfte deſſelben. — Die Natur und die Kräfte des Verſtandes auf das beſte zu erkennen, erklärt darum auch Spinoza für einen vorzüglichen Theil ſeiner Methode. Denn es kam ja hier alles darauf an, auszumitteln, ob wir auch wirklich an unſerm Verſtande ein zuverläſſiges Organ der Erkenntniß des abſolut Wahren und Gewiſſen beſitzen. — Dem zufolge, was der Methodenlehrer im zweiten Theile ſeiner Methode von der Definition,

Digitized by Google

als dem Princip der Einſicht in das poſitive Weſen der Sache, ſo wie von den Bedingungen und Erforderniſſen einer guten Definition, und der Art und Weiſe, eine ſolche zu finden, bereits vorgetragen, mußte auch jene Erkenntniß aus der Definition des Denkens und des Verſtandes deducirt werden. Dieſe Definition iſt zwar, wie Spinoza erinnert, an ſich abſolut betrachtet, nicht klar, und kann es auch nicht ſeyn, da die Bildung derſelben, die erkannte Natur oder die Definition des Verſtandes, als Bedingung, ſchon vorausſetzt. Aber ihre Klarheit muß doch offenbar werden durch die von uns klar und deutlich erkannten Eigenſchaften des Verſtandes. Dieſe Eigenſchaften in ihrer Vollſtändigkeit zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, darauf wird demnach unſer Hauptaugenmerk zu richten ſeyn.

Als diejenigen Eigenſchaften, welche er durch eigene Beobachtung des Verſtandes vor andern entdeckt und vorzüglich klar erkannt, zählt Spinoza folgende auf:

Erſtens; ſchließt der Verſtand Gewißheit in ſich; er weiß, die Dinge ſeyen formaliter ſo, wie ſie objective in ihm enthalten ſind.

Zweitens; denkt er einige Dinge für ſich, oder bildet einige Ideen abſolut, wie z. B. den Begriff der Quantität; andre dagegen aus andern, wie den Begriff der Bewegung.

Drittens; die abſolute von ihm gebildeten Ideen drücken eine Unendlichkeit aus, die endlichen oder determinirten ſind aus andern Ideen gebildet.

Viertens; die poſitiven bildet er früher als die negativen.

Fünftens; ſtellt er ſich die Dinge nicht ſowohl unter einer Dauer, als vielmehr unter einer Art von Ewigkeit, und unter einer unendlichen Zahl vor; oder vielmehr, er reflectirt beim Denken der Dinge weder auf Zahl noch auf Dauer. Nur vermittelſt der Einbildungskraft ſtellt er ſich die Dinge unter einer gewiſſen Zahl, und einer beſtimmten Dauer und Quantität vor.

Digitized by Google

Sechstens; die klaren und deutlichen Ideen ſcheinen dergeſtalt aus der bloßen Nothwendigkeit unſrer Natur zu folgen, daß ſie lediglich von unſrer Denkkraft abzuhängen ſcheinen; bei den verworrenen dagegen findet das Gegentheil ſtatt. Denn ſie entſtehen oft und werden gebildet ohne unſre Willkühr.

Siebentens; die aus andern gebildeten Ideen kann der Verſtand auf vielfache Weiſe beſtimmen, wie aus den gegebenen Beiſpielen von abgeleiteten geometriſchen Begriffen erhellet.

Achtens; Ideen ſind um ſo vollkommener, je mehrere Vollkommenheiten eines Objects ſie ausdrücken. Denn wir bewundern den Baumeiſter, welcher den Entwurf zu einer bloßen Kapelle gemacht hat, nicht ſo, wie den Architekten eines ausgezeichneten Tempels.

Ueber dieſe von Spinoza vorgetragene Theorie des reinen Verſtandes, als Organs und Princips einer, mit ihren Gegenſtänden an ſich durchaus übereinſtimmenden, adäquaten Erkenntniß durch abſolut wahre und deutliche Ideen, fällt unſer Tennemann als Kritiker das Urtheil: „man ſehe aus dieſer unvollendeten Methodologie des reinen Verſtandes, daß Spinoza im Ganzen auf demſelben Standpuncte, als Carteſius, ſich befunden, indem er das reine Denken als reales Erkennen genommen, und den Begriffen des reinen Verſtandes an ſich eine Realität beigelegt, wodurch ſie dasjenige vorſtellen, was ihren Objecten an ſich, oder abſolute zukommt. Das Denken und das objective Seyn ſeyen alſo hiernach identiſch. Dieſes vorausgeſetzt, folgten die übrigen Hauptſätze folgerecht.“

Abſolute Einheit und Identität des Denkens und des Seyns war allerdings die Grundvorausſetzung, von welcher Spinoza bei ſeinem Philoſophiren ausging; — das Bewußtſeyn dieſer abſoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns ſchrieb ſeiner Speculation die beſtimmte Richtung vor, die ſie zu Begründung und Ausbildung einer auf dieſem Princip beruhenden Wiſſenſchaft des Abſoluten zu nehmen

Digitized by Google

hatte. — Der Sitz und die Quelle dieſer abſoluten Erkenntnißart iſt ihm der Verſtand, dem er ſonach das unmittelbar gewiſſe und abſolute Bewußtſeyn der Wahrheit vindicirt. Denn die Wahrheit beſteht ja eben, ſeiner Erklärung zufolge, in der Uebereinſtimmung der Erkenntniſſe mit dem Seyn und Weſen ihrer Objecte (cum suis ideatis), oder — welches eben daſſelbe iſt — in der Einheit und Identität des Erkennens und des Erkannten, des Denkens und des Seyns.

Da dieſe abſolute Erkenntnißart, in welcher allein die abſolute Wahrheit und Gewißheit zu finden iſt, von Spinoza, als die einzig mögliche Bedingung, und als die Grundlage der Wahrheit und Realität ſeines ganzen Syſtems anerkannt und vorausgeſetzt wurde, ſo konnte und mußte ihm auch nichts angelegentlicher ſeyn, als die Natur und das Weſen dieſer Erkenntnißart genau zu beſtimmen, und dieſelbe von allen andern Arten des Erkennens, in welchen entweder gar nichts Reales, oder doch noch an ſich nicht die abſolut-vollkommene Wahrheit und Realität angetroffen wird, ſcharf und beſtimmt abzuſondern. — Wir haben die vier Erkenntnißarten bereits angeführt, auf welche Spinoza in der Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes alle menſchlichen Erkenntniſſe zurückgeführt hatte. Im zweiten Theile der Ethik, welcher von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele handelt, vereinfacht Spinoza dieſe Eintheilung noch mehr, indem er hier theils die Erkenntniß aus willkührlichen Zeichen, als Erinnerung an die Sachen beim Leſen oder Hören gewiſſer, auf dieſelben ſich beziehender Worte; und die Erkenntniß aus ungewiſſer und unbeſtimmter Erfahrung (experientia vaga) unter Eine Claſſe bringt, und beide, dort von einander geſchiedene, Arten die Dinge zu betrachten, hier zuſammen die Erkenntniß der erſten Gattung: Meinung oder Einbildung nennt. Von dieſer Erkenntnißart unterſcheidet Spinoza eine Erkenntniß der zweiten Gattung, daraus entſpringend, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe und adäquate Ideen von den Eigenſchaften

Digitized by Google

der Dinge haben. Die hier ſo beſchriebene Erkenntniß-art trifft genau zuſammen mit der, welche im Tractat (de emendatione intellectus) beſchrieben wird, als eine auf Schlüſſen beruhende Erkenntniß des Weſens einer Sache aus einer andern, z. B. dem Schluſſe aus einer Wirkung auf ihre Urſache, oder vom Allgemeinen aufs Beſondre. Spinoza nennt darum auch hier dieſe Erkenntnißart eine erſchloſſene. Denn ohne Zweifel kann der zu Bezeichnung derſelben gebrauchte Ausdruck ratio hier keine andre Bedeutung haben, als die, wonach der Begriff des rationatum der Correlatbegriff von ratio iſt; wie auch aus der, im erſten Scholion zu dem 40ſten Lehrſatze, von den gemeinſchaftlichen Begriffen (notionibus communibus) gegebenen Erklärung, daß ſie als Axiome die Fundamente oder Principien unſrer Schlüſſe ſeyen, zur Genüge erhellet.

Außer den angeführten beiden Gattungen von Erkenntniſſen giebt Spinoza auch hier noch eine dritte an, welche dieſelbe iſt, die im Tractat als die vierte Art aufgeführt, und für die Erkenntniß einer Sache aus ihrem bloßen Weſen, oder durch ihre nächſte Urſache erklärt worden war. Aber der Autor der Ethik beſchreibt die eigenthümliche Natur dieſer Erkenntnißart noch genauer und beſtimmter nach Object und Princip, als der Verfaſſer des Tractats. Es wird nämlich in der Ethik von dieſer Erkenntnißart geſagt, daß ſie von der adäquaten Idee des formalen Weſens einiger Attribute Gottes ausgehe, und von dieſer ſodann zu einer adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge fortſchreite. Auch wird dieſe Erkenntniß hier ausdrücklich die anſchauende (scientia intuitiva) genannt. Dieſe Erkenntnißart unterſcheidet Spinoza hier wie dort, in der Ethik und im Tractat, ſcharf und beſtimmt von der Erkenntniß der erſten Gattung, zu welcher alle unvollſtändige und verworrene (inadaequatae und confusae) Begriffe gehören, die uns daher auch nicht lehren kann, das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, ſondern durch Verwechſelung

Digitized by Google

und Verwirrung des einen mit dem andern zu Täuſchungen und Irrthümern verleitet.

Aber in Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen der anſchauenden Erkenntniß und der erſchloſſenen in Anſehung des Werthes und der Gültigkeit beider Erkenntnißarten, ſcheint der Verfaſſer der Ethik mit dem des Tractats im Widerſpruche zu ſtehen, indem der erſtere (nach dem 41ſten und 42ſten Lehrſatze im 2ten Theile der Ethik) beiden Erkenntnißarten den gleichen Werth nothwendiger Einſicht in das Wahre und Falſche durch deutliche und adäquate Begriffe ausdrücklich zugeſteht, dagegen der Verfaſſer des Tractats die Erkenntniß der zweiten Gattung als eine erſchloſſene Erkenntniß für eine undeutliche oder unadäquate erklärt, und ihren Werth alſo dem Werthe der abſoluten, anſchauenden Erkenntnißart nachſetzt. Dieſer anſcheinende Widerſpruch läßt ſich indeſſen ausgleichen, ſo bald wir nur erwägen, daß Spinoza nicht ohne Einſchränkung auch der erſchloſſenen Erkenntniß den Werth der Wahrheit und Gewißheit zugeſtanden habe. Eine ſolche erſchloſſene Erkenntniß — wie er an einem, von der Verbindung der Seele mit dem Körper hergenommenen, Beiſpiele (Tractat S. 420.) zu zeigen ſucht — ſey, wie er meint, zwar gewiß, aber doch nicht zuverläſſig genug; ausgenommen für die, welche bei ihrem Gebrauche höchſt vorſichtig ſind. Denn wenn ſie ſich nicht aufs beſte dabei vorſehen, werden ſie alsbald in Irrthümer gerathen. Da nämlich, wo ſie die Dinge ſo abſtract auffaſſen, nicht aber durch ihr wahres Weſen denken, werden ſie ſogleich durch die Einbildungskraft in Verwirrung geſetzt. Nicht jede erſchloſſene Erkenntniß hielt ſonach Spinoza für unzuläſſig und unſicher, ſondern diejenige nur, welche aus Abſtractionen (abstractis) hergeleitet wird, wobei die Objecte der wahren Ideen mit bloßen Gedankendingen, mit Abstractis und Univerſalien, in denen keine objective Wahrheit und Realität iſt, da ſie nur im Verſtande exiſtiren, verwechſelt werden. Wenn daher Spinoza dem reinen Verſtande das Vermögen zuſchreibt,

reale Objecte nach ihrem objectiven Weſen zu erkennen, und hiernach zwiſchen dem Denken und dem Seyn Einheit und Identität ſetzt, ſo ſoll unter dieſem, mit dem Seyn indentiſchen Denken, keineswegs das abſtracte und willkührliche Denken gemeint ſeyn, welches vielmehr als ein Abſehen von dem Reellen, eigentlich nur ein Imaginiren, und darum als eine Haupturſache der Verwirrung und des Irrthums anzuſehen iſt. Wird eine erſchloſſene Erkenntniß alſo nur nicht aus abſtracten Begriffen, ſondern aus einem beſondern bejahenden Weſen, d. h. nach Spinoza aus einer wahren und richtigen, das innere Weſen eines Dinges erklärenden, Definition hergeleitet, ſo darf ſie auch als eine wahre und zuverläſſige Erkenntniß gelten. Sehr entſcheidend und mit beſonderm Nachdrucke erklärt ſich Spinoza gegen das abſtracte Denken, dem er geradezu alle objective Wahrheit und Realität abſpricht; und nachdrücklich warnt er davor, das Reale ja nicht von dem Abſtracten abzuleiten, als ob in dem Abſtracten Einheit und Identität mit dem Seyn zu ſuchen und zu finden ſey. Wir dürfen, ſagt er ausdrücklich, wenn es uns um die Erforſchung der Dinge zu thun iſt, niemals aus abſtracten Begriffen etwas ſchließen, und ja nicht das, was im bloßen Verſtande iſt, mit dem verwechſeln, was in einem realen Dinge iſt. Bei Erforſchung der Dinge, um auf dem Wege dieſer Nachforſchung objectiv wahre und gewiſſe Erkenntniſſe zu gewinnen, und den Kreis derſelben zu erweitern, iſt es vielmehr nothwendig, daß wir alle unſere Ideen von phyſiſchen, d. i. realen Dingen ableiten, und nach der Reihe der Urſachen, ſo weit als möglich, von einem Realen zum andern fortſchreiten, ohne jedoch zu dem Abſtracten und Allgemeinen überzugehen, um entweder von dem Abſtracten das Reale, oder von dieſem das Abſtracte abzuleiten. Denn beides ſtört das wahre Fortſchreiten des Verſtandes, welcher von bloßen allgemeinen Axiomen zu dem Beſondern nicht herabſteigen kann, da dergleichen Axiome auf Unendliches ſich

Digitized by Google

erſtrecken, und den Verſtand eben ſo gut zum Betrachten des einen wie des andern Beſondern beſtimmen. Die richtige Methode zu erfinden iſt daher, aus einer gegebenen Definition die Gedanken zu bilden, welches um ſo beſſer von Statten gehen wird, je beſſer die Definition iſt, da nur eine gute und vollkommene Definition, als eine Sach- oder Realerklärung, uns Einſicht in das innere Weſen einer Sache gewährt, indem ſie, wenn ihr Gegenſtand ein erſchaffenes Ding iſt, die nächſte Urſache und dasjenige enthält, woraus alle eigenthümlichen Merkmale der für ſich allein betrachteten Sache, geſchloſſen werden können. Iſt aber ihr Gegenſtand ein unerſchaffenes Ding, deſſen Erklärung nichts anders als ſein Seyn vorausſetzen darf, mit Ausſchließung aller und jeder Urſache, ſo iſt eben eine ſolche Definition auch als die Norm des Wahren anzuſehen, nach welcher der Verſtand im Fortgange der Erkenntniß von einem Realen zu dem andern muß geleitet werden.

Die richtige, vollkommene Definition nimmt demnach ihre Elemente aus derjenigen Erkenntnißart her, welche in der Erkenntniß einer Sache entweder aus ihrem bloßen Weſen, oder durch ihre nächſte Urſache beſteht.

Aller erſchloſſenen Erkenntniß, als einer bloß mittelbaren oder vermittelten, liegt demnach, als eine unmittelbare oder unvermittelte, diejenige Erkenntniß zum Grunde, welche von Spinoza mit Recht anſchauende Erkenntniß genannt wird, da in ihr allein Realität iſt, alle Demonſtration daher ihre Gültigkeit auf ſie gründen muß, und darum auch nie von derſelben ſich trennen, und zum Abſtracten, Unbeſtimmten und Allgemeinen, worin nichts Reales iſt, übergehen darf. — Dieſe anſchauende Erkenntnißart konnte zum Unterſchiede von der ſinnlichen Anſchauung einzelner Dinge, als veränderlicher Dinge, eine intellectuelle oder Vernunftanſchauung genannt werden, da ihr gemäß das innere Weſen der Sache lediglich abzuleiten iſt von

Digitized by Google

den beſtändigen und ewigen Dingen und deren Geſetzen, welche ewige und unveränderliche Dinge, obgleich es einzelne Dinge ſind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnteſten Macht, als die Univerſalien, d. i. als die Geſchlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen, und als die nächſten Urſachen aller Dinge, gedacht werden.

In der Ethik hatte Spinoza — wie ſchon erwähnt — diejenige Erkenntniß, welche er daſelbſt die anſchauende nennt, als eine Erkenntnißart beſchrieben, die von der adäquaten Idee des formalen Weſens gewiſſer Attribute Gottes fortſchreitet zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge. Es wird alſo hiernach das formale Weſen dieſer Attribute als die nächſte Urſache betrachtet, woraus das Weſen der Dinge abzuleiten iſt. Dieſe adäquate Erkenntniß des Gegründetſeyns des Weſens der Dinge in dem formalen Weſen, d. i. dem Seyn gewiſſer göttlicher Attribute, muß demnach als die Norm für die Wahrheit dieſer Erkenntniß gelten, beſtehend in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns in dieſer abſoluten Erkenntnißart. Nun hatte zwar Spinoza an einer Stelle des Tractats behauptet: es beſtehe die wahre Erkenntniß nicht darin, daß wir die Dinge durch ihre erſten Urſachen erkennen, aber doch auch ſogleich den Grund angeführt, warum er dieſes behaupte, weil nämlich auch diejenige Erkenntniß eine wahre iſt, welche das objective Weſen eines Princips enthält, welches durch ſich und in ſich erkannt wird.

Die Erkenntniß des innern Weſens der Dinge durch ihre nächſten Urſachen iſt alſo, will Spinoza ſagen, wohl ein Merkmal der Wahrheit dieſer Erkenntniß, als wodurch ſie ſich von der falſchen beſtimmt unterſcheidet, nur kann nicht darin das einzige Merkmal der Wahrheit geſetzt werden, weil ja widrigenfalls die Erkenntniß des Urweſens und Urſeyns, das keine Urſache hat, keine wahre Erkenntniß ſeyn könnte. Nun iſt aber der Gedanke, welcher das objective Weſen eines Princips ent-

Digitized by Google

hält, das keine Urſache hat, ſondern durch ſich und in ſich erkannt wird, nicht nur ein wahrer Gedanke, und die Methode, welche zeigt, wie der Verſtand nach der Norm einer ſolchen gegebenen wahren Idee zu leiten ſey, eine wahre Methode, ſondern dieſe wahre Methode iſt auch zugleich die vollkommenſte Methode, darum weil ſie beſtimmt, wie der Verſtand nach der Idee des erſten und höchſten Princips, als des vollkommenſten Weſens, zu leiten ſey. Auf dieſe Idee, als die höchſte Norm des Wahren, werden demnach, der vollkommenſten Methode gemäß, auch alle andere wahre, und als ſolche, klare und deutliche Ideen zurückzuführen, und aus derſelben, als der erſten und vorzüglichſten unter allen, abzuleiten ſeyn. Die von der Idee des vollkommenſten Weſens, als dem abſolut erſten und höchſten Princip alles Wahren und Gewiſſen ausgehende, und alles andere Wahre aus dieſer Idee des Urwahren ableitende Methode muß, nach Spinoza's Ueberzeugung, ihrer vollkommenen Sicherheit und Zuverläſſigkeit wegen auch die vollkommenſte ſeyn, weil bei ihrem Gebrauche Täuſchungen in Anſehung der Wahrheiten ganz und gar nicht zu befürchten ſind. Denn da, wie er ſich ausdrückt, der Urſprung der Natur nicht in abstracto oder im Allgemeinen nur gedacht, nicht in Gedanken weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich iſt; und da er auch keine Aehnlichkeit mit dem Veränderlichen hat, ſo ſey auch gar nicht zu beſorgen, daß die Erkenntniß deſſelben mit abstractis könne verwechſelt, und dergeſtalt die Wahrheit in Irrthum verkehrt werden, wofern wir nur die Norm der Wahrheit haben, und daran uns halten. Dieſe, über alle Täuſchung und allen Irrthum erhabene Norm der Wahrheit beſitzen wir nun wirklich als ein angebornes Inſtrument (innatum instrumentum) an der Erkenntniß des Weſens, welches, nach Spinoza's Beſchreibung, ein einziges, unendliches iſt, d. h. alles Seyn, außer welchem es kein Seyn giebt. Ein, auf dieſes Princip gegründetes und aus demſelben abgeleitetes Syſtem der

Erkenntniß wird ſonach das abſolut wahre, und zugleich ein vollkommenes und vollendetes ſeyn, ein Syſtem nämlich, in welchem alle Ideen eben ſo unter einander verknüpft ſeyn werden, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten Seyn nach verknüpft ſind, weil ſie alle aus der Idee desjenigen Weſens abgeleitet ſind, welches die Urſache aller Dinge, und deſſen objectives Weſen auch die Urſache aller unſerer Ideen iſt. Unter dieſer Vorausſetzung, aber auch nur unter dieſer, iſt ein ſolches Syſtem abſoluter Wahrheit und vollendeter Vollkommenheit möglich, beſtehend in vollkommener Uebereinſtimmung der Erkenntnißwelt im reinen Verſtande mit der realen Naturwelt, der Ideenordnung mit der Naturordnung.

Die einzig mögliche Bedingung von der objectiven Wahrheit und Realität eines vollendeten Syſtems der Erkenntniß war demnach unſerm ſpeculativen Wahrheitsforſcher die Anerkennung der Gültigkeit und unmittelbaren Evidenz derjenigen abſoluten Erkenntnißart, welche er die anſchauende Erkenntniß nennt, eine Erkenntnißart, in welcher Denken und Seyn, Gedanke und Gedachtes, (idea und ideatum) Eines und identiſch ſind. Denn in dieſer abſoluten Erkenntnißart glaubte Spinoza die ſichere und untrügliche Norm der höchſten Wahrheit und der vollendeten Vollkommenheit der Erkenntniß, und mithin auch den feſten Punct gefunden zu haben, an welchen er ſein Syſtem anknüpfen konnte, und der ſeiner Speculation die Richtung vorſchrieb, die er zu Entwickelung und vollendeter Ausbildung eines abſolut vollſtändigen Syſtems der Philoſophie — als dem vorgeſetzten großen Ziele ſeines Strebens — zu befolgen hatte.

Hier tritt uns nun aber ſogleich eine Bedenklichkeit entgegen, die uns die Frage abnöthigt: ob Spinoza auch wirklich mit einer ihn nicht täuſchenden Ueberzeugung ſeines Beſitzes des abſoluten Bewußtſeyns der abſoluten, in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns beſtehenden Wahrheit, ſo gewiß geweſen ſey, daß er auf der Grundlage dieſes Axioms es

Digitized by Google

unternehmen konnte, ein Syſtem zu errichten, welches auf die Dignität eines Syſtems abſoluter Wahrheit und Realität gegründete Anſprüche machen durfte? — War er wirklich über dieſen wichtigſten, für die Sicherheit und Feſtigkeit ſeines Syſtems ſo entſcheidenden Punct vollkommen im Reinen und Klaren?

Wollen wir Schelling, dem neuern Lehrer der Einheit und Identität des Denkens und Seyns, vermittelt durch die abſolute Erkenntnißart, Glauben beimeſſen, ſo wäre Spinoza wirklich im ſichern Beſitze jenes abſoluten Bewußtſeyns geweſen, indem der Nachfolger in der Lehre der abſoluten Erkenntnißart von ſeinem Vorgänger rühmt, daß dieſer die intellectuelle Anſchauung, als alleiniges Princip der höchſten Erkenntnißart, ſogar ſelbſt ſchon mit einer Klarheit erkannt habe, wie Wenige vor ihm, und beinahe Keiner nach ihm. Iſt aber dieſes, ſo hätte allerdings auch Spinoza ſchon in dem kategoriſchen und unmittelbaren Bewußtſeyn der abſoluten Uebereinſtimmung der höchſten und vollkommenſten unter allen wahren Ideen, der Idee des vollkommenſten Weſens, mit dieſem ihrem Gegenſtande ſelber, den Punct gefunden, wo das Wiſſen um das Abſolute, und das Abſolute ſelbſt, Eins ſind. — Ganz anders urtheilt dagegen Tennemann in ſeiner Darſtellung und Kritik des Spinozismus (Geſch. der Philoſophie. Bd. X. S. 480.) über dieſes vermeintliche kategoriſche Bewußtſeyn Spinoza's, in Beziehung auf die abſolute und vollſtändige Wahrheit der höchſten Erkenntniß. Er bemerkt nämlich daſelbſt: Spinoza würde, wenn er in eine ſtrengere Prüfung ſeines Syſtems hätte eingehen wollen, ſich ſelbſt haben geſtehen müſſen, daß ſeine Erkenntniß Gottes nicht zuverläſſig ſey, ſo lange ſie unvollſtändig war, weil es möglich war, daß das Erkannte, welches nur den kleinern Theil von dem Weſen Gottes ausmachte, durch das Unbekannte ſehr umgeändert, vervollſtändiget und berichtiget, ja wohl gar umgeſtoßen werden könne.

Digitized by Google

Daß ſie aber unvollſtändig ſey, dieſe Erkenntniß, weil der menſchliche Verſtand die Idee nicht zu erſchöpfen vermag, hatte Spinoza nicht etwa nur ſtillſchweigend angenommen und vorausgeſetzt, ſondern auch ausdrücklich eingeſtanden, ja ſogar ſeine Erklärung von der dritten Erkenntnißart, als der von ihm genannten anſchauenden Erkenntniß, nach dieſem beſchränkten Maaßſtabe eingerichtet. In einem ſeiner Briefe (Ep. LX.) geſteht er ausdrücklich, daß er zwar eine eben ſo klare Idee von Gott habe, als von einem Triangel, obgleich freilich nicht eine eben ſo klare bildliche Vorſtellung; daß er damit aber doch keinesweges behaupte, Gott durchaus (omnino) zu erkennen, ſondern nur einige Eigenſchaften Gottes, nicht aber alle, auch nicht den größten Theil derſelben. Dieſe Unkenntniß der meiſten göttlichen Eigenſchaften ſey aber doch zuverläſſig, wie er hinzuſetzt, der Kenntniß einiger ganz und gar nicht hinderlich. Mit dieſem offenen Geſtändniſſe ſtimmt denn auch die, von der dritten anſchauenden Erkenntnißart in der Ethik gegebene, Erklärung überein, wonach dieſe Erkenntnißart von der adäquaten Idee einiger Eigenſchaften Gottes fortgeht zur adäquaten Erkenntniß der Dinge. — Wenn wir daher im 30ſten Lehrſatze des 5ten Theils der Ethik die Behauptung ausgeſprochen finden: Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet etc., ſo werden wir, eingedenk jenes in dem angeführten Briefe abgelegten Bekenntniſſes, nicht vergeſſen dürfen, das sed non omnino als einſchränkende Bedingung hinzuzudenken, um den, ſeiner Conſequenz wegen geprieſenen Denker nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu verſetzen. Aber wie mag es nun wohl mit dieſer geprieſenen Conſequenz ſtehen, wenn uns denn doch derſelbe ſpeculative Gotteslehrer in der Ethik (propos. XLIV, XLV und XLVI) ohne Bedenken verſichern will: es involvire nothwendig ein jeder Begriff von irgend einem Körper oder einzelnen wirklich exiſtirenden Dinge das ewige und unendliche Weſen Gottes; es ſey auch dieſe

Digitized by Google

Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, eine adäquate und vollkommene Erkenntniß, und die menſchliche Seele beſitze wirklich eine ſolche adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes, woraus denn auch erhelle, daß das unendliche Weſen Gottes und ſeine Ewigkeit allen bekannt ſey.

Zwar wiſſen wir recht wohl, woran wir bei Spinoza ſind in Beſtimmung und Schätzung des Werths und Gehalts der Erkenntniß irgend eines Attributs Gottes, und der Erkenntniß des ewigen und unendlichen göttlichen Weſens ſelber. Denn er will uns gleich in der 6ten (im erſten Theile der Ethik aufgeſtellten) Definition belehren, daß ein jedes Attribut der, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden göttlichen Subſtanz, das ewige und unendliche Weſen derſelben ausdrücke. Aber nimmermehr werden wir uns doch überreden laſſen, daß die, wenn auch wahre und adäquate Idee nur einiger, vielleicht nur ſehr weniger Eigenſchaften, in Vergleichung mit den vielen übrigen unerkannten, an logiſchem Werthe vollkommen gleich zu ſetzen ſey der vollſtändigen Erkenntniß des ganzen ewigen und unendlichen, aus unendlichen Attributen beſtehenden göttlichen Weſens ſelber. Eine wahre und adäquate Idee von dem einen oder dem andern beſondern Attribut Gottes iſt und bleibt immer eine unadäquate, mangelhafte Idee in Beziehung auf das ganze, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehende, ewige und abſolut unendliche Weſen Gottes. — Einen ſolchen Sprung im Schließen, wie der von der Wahrheit und Vollkommenheit eines Theils auf die Wahrheit und Vollkommenheit des vollſtändigen Ganzen in unſrer Erkenntniß Gottes, möchte uns die Logik nicht verſtatten wollen. Und gewiß werden wir uns vor einem ſolchen Sprunge im Schließen bei dem Streben nach Erweiterung der erſten und höchſten Erkenntniß ſorgfältig zu hüten haben, da ja Spinoza ſelber (propos. XXXV. p. 2) behauptet, daß gerade in dem Mangel an Erkenntniß, welchen unadäquate, oder ver-

Digitized by Google

ſtümmelte und confuſe Ideen involviren, die Falſchheit liege; indem Falſchheit weder in einer abſoluten Privation, noch in einer abſoluten Unwiſſenheit beſtehen könne, ignoriren und irren verſchiedene Dinge ſeyen. Nun trifft dieſes aber den Charakter der Erkenntniß Gottes, wie Spinoza dieſelbe nur zu beſitzen behauptete, als eine Erkenntniß, welche weder in abſoluter Privation, noch in abſoluter Unwiſſenheit beſtand, aber doch auch eben ſo wenig, ja noch weniger auf abſolute Vollſtändigkeit Anſprüche machen durfte. Hiernach legte demnach Spinoza ſelber das Geſtändniß ab, daß er ſich des Beſitzes der vollkommenſten Idee nicht rühmen könne, die als ſolche alle Realitäten ihres Objects enthalten müßte. Nach der Strenge des Buchſtabens ſeine Erklärungen gedeutet, war die vollkommenſte Idee, ihrer Mangelhaftigkeit und Unvollſtändigkeit wegen, keine wahre, zum wenigſten keine zuverläſſige Idee, und darum untauglich, ein Syſtem durchaus wahrer und vollkommener Erkenntniſſe daraus abzuleiten. Die vollkommenſte, das ganze Weſen Gottes erſchöpfende Idee alſo keine wahre und gewiſſe, und die wahre und zuverläſſige keine vollkommene und vollſtändige, als eine Erkenntniß, deren Object, das Erkannte, nur den kleinern Theil von dem Weſen Gottes ausmachte! Dieſe letztere unvollſtändige Erkenntniß konnte darum auch allein nur dem Spinoza zur Norm des Wahren dienen. Aber welche unzuverläſſige Norm bei der Möglichkeit, daß — wie unſer Tennemann erinnert — das Erkannte durch das Unbekannte ſehr umgeändert, vervollſtändiget und berichtiget, ja wohl gar umgeſtoßen werden könne.

So mißlich und unſicher ſtände es demnach um Spinoza's Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit der abſoluten Erkenntnißart des Abſoluten, beſtehend in vollkommener Uebereinſtimmung mit dem Weſen und Seyn deſſelben, ſo lange wir uns bloß an den ausdrücklichen Buchſtaben ſeiner Ausſprüche und Aeußerungen darüber halten wollen.

Digitized by Google

Eine ganz andere Anſicht gewinnt dagegen die Sache, wenn wir Jacobi's Meinung, die Gotteslehre Spinoza's betreffend, in Einſtimmung mit Schelling beipflichten wollen. Jacobi nämlich, von dem auch Schelling (ſ. deſſen Beſchreibung der Idee des Abſoluten in der neuern Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik S. 57) urtheilt, daß er in Anſehung dieſes Punctes durch ſeine Darſtellung noch am tiefſten in das Innere des Spinozismus eingedrungen ſey, erklärt ſich über den gedachten, für die Lehre des Spinoza ſo wichtigen und entſcheidenden Punct auf eine deutliche und beſtimmte Weiſe in einer Anmerkung zu ſeiner zweiten Darſtellung des Lehrgebäudes von Spinoza (ſ. F. H. Jacobi's Werke 4ter Bd. 1ſte Abtheil. Leipzig 1819). „Meine Meinung, ſagt daſelbſt (S. 189) der gründliche und geiſtreiche Kenner und Kritiker des Spinozismus, iſt dieſe: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenſchaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andere Eigenſchaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbeſtimmte Weiſe unendliche Eigenſchaften, auch der Menge nach zuſchrieb, ſo geſchah dieſes, weil er ihn a priori definirte und demonſtrirte, wo es unmöglich war, weder das Daſeyn gewiſſer beſtimmter Eigenſchaften, noch das Nichtdaſeyn anderer zu beweiſen, und beides mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenſchaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden ſich im menſchlichen Begriffe nur zwei Eigenſchaften des unendlichen Weſens: Ausdehnung und Denken. Das Denken an ſich betrachtet, gehört nach Spinoza eben ſo wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an ſich betrachtet, zum Denken gehört, ſondern ſie ſind vereiniget einzig und allein, weil ſie Eigenſchaften eines und deſſelben untheilbaren Weſens ſind. Auch iſt es unmöglich, daß irgend eine Eigenſchaft der Subſtanz allgemeiner, das iſt, in der Subſtanz allgegenwärtiger ſey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus dieſem Grunde vereiniget, und in jedem Dinge nothwendig Ein

Ding ſind, ſo muß eben dieſes von allen übrigen Eigenſchaften der Subſtanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten ſeyn. Dieſen richtigen Schluß hat auch Spinoza ſelbſt gemacht, und ſich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weiſe zu entwickeln. Warum er aber dieſer Entwickelung ſich enthalten, und ſeine, auf dem gedachten richtigen Schluſſe beruhende Ueberzeugung, daß mit der Erkenntniß der beiden unendlichen Eigenſchaften Gottes auch zugleich die vollſtändige Erkenntniß des ganzen göttlichen Weſens erſchöpft ſeyn müſſe, durch keine deutliche und beſtimmte Erklärung hat ausſprechen wollen, auch darüber giebt uns Jacobi einigen Aufſchluß. „Ich bin überzeugt, bemerkt er am Schluſſe der nämlichen Anmerkung, daß Spinoza, der ſo große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgeſetzt war, ſich über dieſen Punct nicht bloßgeben wollte.“ — Wohl mochte der Philoſoph ſeine guten Gründe haben, eine Ueberzeugung für ſich zu behalten, welche ihm, hätte er ſie laut werden laſſen, gewiß für eine höchſt dreiſte und zugleich anſtößige, und insbeſondre der Autorität des Offenbarungsglaubens ſich geradezu widerſetzende Behauptung wäre ausgelegt worden. Denn ein durchaus vollſtändiges, das ganze Weſen Gottes vollkommen erſchöpfendes Vernunftwiſſen bedarf in keinem Betracht einer Ergänzung durch irgend einen Glauben. Wer demnach des Beſitzes eines ſolchen Wiſſens ſich rühmen kann, muß nicht nur alle anderen, aus irgend einer andern Quelle, außer der Vernunft, erhaltenen Belehrungen über Gott und deſſen Verhältniß zur Welt für überflüſſig, ſondern auch ſogar, wenn ſie etwas, von jener abſolut wahren und vollkommenen Vernunfterkenntniß des Göttlichen Verſchiedenes, ja demſelben wohl gar Widerſprechendes enthalten, für Irrlehren erklären und verwerfen, ſollte auch die Quelle, woraus dergleichen Belehrungen geſchöpft ſind, die höchſte Autorität unmittelbarer göttlicher Offenbarung für ſich aufweiſen und geltend machen können.

Digitized by Google

Auf die, von einem unbekannten ſcharfſinnigen Denker in London an ihn gerichtete Frage: ob wir denn nicht mehrere Eigenſchaften Gottes zu erkennen vermöchten, hatte Spinoza mit einem entſchiedenen Nein (im 6ten Briefe) geantwortet, und daſelbſt auf die in der Ethik bereits enthaltenen Lehr- und Grundſätze ſich berufen, aus denen erhelle, daß die menſchliche Seele keine andere Eigenſchaft Gottes, außer den beiden angegebenen, zu erkennen vermöge, eben darum, weil ſie außer denſelben keine andere involvire oder ausdrücke; aus dieſen zwei Eigenſchaften oder deren Affectionen aber doch kein anderes göttliches Attribut begriffen oder erſchloſſen werden könne.

Dieſe Lehre Spinoza's von den unendlichen Eigenſchaften Gottes, verknüpft mit dem facto, daß wir außer unſerm Körper, und was ſich aus dem unmittelbaren Begriffe deſſelben herleiten läßt, ſchlechterdings gar nichts erkennen, iſt gewiß, wie Jacobi, auf den erwähnten 66ſten Brief und die in demſelben aus der Ethik citirten Stellen verweiſend, ein vortrefflicher Fingerzeig, den wahren Sinn ſeines Lehrgebäudes zu treffen.

Dieſen wahren Sinn glauben wir mit Jacobi und Schelling getroffen zu haben, wenn wir annehmen und vorausſetzen: Spinoza habe, obſchon gegen den ausdrücklichen Buchſtaben ſeiner Aeußerungen darüber, namentlich in der aus dem 60ſten Briefe angeführten Stelle, doch die, dem Geiſte ſeines Syſtems entſprechende, Ueberzeugung gehabt, daß mit der Erkenntniß der beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung auch die Erkenntniß des ganzen, durch dieſe Attribute vollſtändig ausgedrückten göttlichen Weſens erſchöpft ſey. Dieſe Ueberzeugung beruhte bei ihm auf dem Schluſſe: Weil an der Natur der menſchlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Abſoluten ausgedrückt ſind, die Seele außer dieſen auch keine andern erkennen, oder auf andern ſchließen kann, ſo

können dem Abſoluten eben darum auch keine andern außer jenen beiden Attributen zukommen.

In dieſem kategoriſchen, abſoluten Bewußtſeyn Spinoza's liegt demnach der Vereinigungspunct ſeines a priori und a posteriori; — der Punct, in welchem das reine und das empiriſche Bewußtſeyn ſchlechthin ungetrennt und im abſoluten Bewußtſeyn als vereinigt in abſoluter Einheit und Identität geſetzt waren. Im reinen Bewußtſeyn hatte Spinoza Gott unter dem Begriffe des abſolut unendlichen Weſens gefaßt, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede ſein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, und ihn dergeſtalt a priori definirt und demonſtrirt. Im empiriſchen Bewußtſeyn fand er das Seyn und Weſen Gottes der menſchlichen Seele als Object ihrer Erkenntniß gegeben, und an der Natur derſelben ausgedrückt durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Jenes reine und dieſes empiriſche Bewußtſeyn; — des a priori der Idee des abſolut unendlichen, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Weſens, und des a posteriori in und mit der Erkenntniß gewiſſer, der Qualität nach beſtimmter Eigenſchaften vereinigt nunmehr Spinoza in dem abſoluten Bewußtſeyn, d. i. der abſoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Erkennens und des Seyns, in dem er das, dem Weſen Gottes gleiche Seyn mit deſſen; an der Natur der menſchlichen Seele durch die beiden Attribute ausgedrückten, und auf dieſe Weiſe ihr geoffenbarten Daſeyn, als ungetrennt und als Eines und identiſch ſetzte.

Und ſo hätte demnach auch Spinoza ſchon in und mit ſeiner abſoluten, in intellectueller Anſchauung beſtehenden, Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns den Punct gefunden, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eins ſind. An dieſem Puncte mußte er nun auch ſein Syſtem befeſtigen, als dem höchſten Princip, wodurch die Wahrheit und Realität dieſes Syſtems nur konnte begründet,

Digitized by Google

und aus dieſer erſten Erkenntniß alle andere Erkenntniß abgeleitet werden. — Da wir mit dieſem Puncte den Schlüſſel gefunden haben, der uns den wahren Sinn des Spinoza'ſchen Lehrgebäudes aufſchließt, und auch zugleich einen ſichern Probirſtein, woran wir die Haltbarkeit und Feſtigkeit des ganzen Gebäudes, oder ſeine Grundloſigkeit und Gehaltloſigkeit werden prüfen können, ſo mögen wir nun ohne Weiteres an die Darſtellung der Hauptlehren des Syſtems ſelbſt gehen.

Dieſe Hauptlehren, welche zuſammen das freilich unvollendete metaphyſiſche Syſtem einer, zum Pantheismus und Fatalismus führenden, Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge, und einer darauf gegründeten Sitten- und Religionslehre, ausmachen, laſſen ſich auf folgende, in Spinoza's Ethik abgehandelte Gegenſtände zurückführen:

Erſtlich; die Idee von Gott, ſeinem Weſen und Seyn, und ſeinen unendlichen Eigenſchaften.

Zweitens; die Erklärung der Abkunft des Endlichen, oder die Welt der Dinge aus dem Abſoluten, und die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu dem Urweſen und Urſeyn.

Drittens; Unterſuchungen über die Natur, und den Urſprung der menſchlichen Seele insbeſondre, und ihre Verbindung mit Gott und der Natur überhaupt; und endlich

Viertens; eine, auf dieſe theoretiſchen Lehren von Gott, der Natur und der menſchlichen Seele gegründete, und daraus abgeleitete praktiſche Sitten- und Religionslehre.

Die eigentliche Quelle, woraus wir die Kenntniß aller dieſer Lehrſtücke ſchöpfen müſſen, iſt, wie bekannt, Spinoza's Ethik nach den fünf Haupttheilen, worin die genannten Gegenſtände abgehandelt werden. An dieſe Quelle werden auch wir uns demnach zu halten haben, doch zugleich mit Benutzung der Stellen, die hin und wieder in Spinoza's Briefen zu Erläuterung

und noch genauerer Beſtimmung, oder auch zu Rechtfertigung des einen und des andern in der Ethik erklärten Grundbegriffes, oder aufgeſtellten und demonſtrirten Satzes, zu finden ſind.

Erſtes Lehrſtück.

Die Lehre von Gott, ſeinem Weſen und Seyn nach betrachtet, als die Grundlehre des geſammten Syſtems.

Der Regel ſeiner empfohlnen Methode getreu, die ihm vorſchrieb, die beſte Schlußart aus einem beſondern bejahenden Weſen, oder aus einer wahren und richtigen Definition herzunehmen, welche, wenn ſie vollkommen iſt, das innere Weſen einer Sache erklären muß, entweder durch ihre nächſte Urſache, wofern der Gegenſtand ein erſchaffenes Ding iſt, oder, wofern ein unerſchaffenes, aus dem Weſen und nothwendig vorauszuſetzendem Seyn dieſes Dinges ſelbſt, mit Ausſchließung aller von ihm verſchiedenen Urſache, beginnt der, bei Grundlegung und Ausführung ſeines Syſtems nach der Norm dieſer Methode verfahrende, ſpeculative Denker den Gliederbau dieſes Syſtems gleich Anfangs mit einer Reihe von Erklärungen gewiſſer Grundbegriffe des reinen Verſtandes, aus welchen Erklärungen ſodann die erſten von ihm aufgeſtellten Grundſätze gebildet ſind.

An der Spitze dieſer Definitionen ſteht die von dem Begriffe desjenigen Dinges, welches die Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) iſt, worunter kein anderes Ding kann verſtanden werden, als nur das Eine und Einzige, deſſen Weſen die Exiſtenz involvirt, oder deſſen Natur nur als exiſtirend kann begriffen werden.

Nach dieſer und den übrigen, der Definition von Gott vorhergehenden Erklärungen der Begriffe von dem in ſeiner Art Endlichen, ſo wie von dem, was unter

Digitized by Google

Subſtanz, einem Attribute und einem Modus zu verſtehen iſt, folgt nun ſogleich die aus jenen Erklärungen, als ihren Elementen, gebildete Definition von Gott. Der metaphyſiſche Gotteslehrer verſteht unter Gott das abſolut unendliche Weſen, d. h. eine Subſtanz, beſtehend aus unendlichen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Weſen (Gottes) ausdrückt. Als ein abſolut, keineswegs als ein bloß in ſeiner Art unendliches Ding muß Gott darum gedacht werden, weil wir dem nur in ſeiner Art Unendlichen unendliche Eigenſchaften abſprechen können, nicht aber dem abſolut Unendlichen, zu deſſen Weſen alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt.

Die angeführten Definitionen, und insbeſondre die Erklärung von Gott, als dem abſolut unendlichen Weſen, vorausgeſchickt, ſtellt unſer ſpeculative Gotteslehrer als Axiome unter andern die Sätze auf: Alles was iſt, iſt entweder in ſich, oder in einem andern; und was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, das muß durch ſich ſelbſt begriffen werden. Was endlich als nicht exiſtirend kann begriffen werden, deſſen Weſen ſchließt die Exiſtenz nicht ein (Axiom. I. II. VII.).

Wenn nun, dem erſten der genannten Axiome zufolge, das geſammte Gebiet des Seyenden in das in ſich, und das in einem andern Exiſtirende ſich theilt, ſo frägt es ſich demnach: unter welchem Begriffe die erſtere, und unter welchem die letztere Art von Exiſtenz gedacht werden müſſe? — Wir dürfen eine kategoriſche Antwort auf dieſe Frage nicht lange ſuchen. Spinoza giebt ſie uns gleich in ſeinem zweiten Axiom, und in der dritten ſeiner Definitionen, der Definition des Subſtanzbegriffes. Vergleichen wir beides mit einander, jenes Axiom, welches ausſagt, daß das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, durch ſich ſelbſt muß begriffen werden, und dieſe Definition, welche die Subſtanz für dasjenige erklärt, was in ſich ſelbſt iſt, und durch ſich ſelbſt begriffen wird, ſo leuchtet es ſo-

Digitized by Google

fort ein, daß unter dem In=ſich=Seyenden kein anderes als das Seyn der Subſtanz könne gedacht werden. An dieſen Begriff, als den Grundbegriff ſeines Syſtems, hält ſich nun unſer Spinoza, entwickelt ihn noch weiter, ſucht ihn von allen Seiten zu beleuchten, und alle weſentliche und nothwendige Prädicate und Beſtimmungen aus der gegebenen Definition deſſelben abzuleiten, bis er auf dieſem Wege des Explicirens und Demonſtrirens zu dem Reſultate geführt wird, daß Gott, oder das abſolut unendliche Weſen, nicht nur Subſtanz, ſondern auch die Eine und einzige Subſtanz in der geſammten Natur ſey. Aus den gegebenen Erklärungen, theils von der Subſtanz ſelbſt, theils von den modis derſelben, worunter er ihre Affectionen, oder dasjenige verſteht, was in einem andern iſt, und vermittelſt deſſelben gedacht wird, ergab ſich zunächſt der, aus dieſen Erklärungen zu demonſtrirende Satz, daß die Subſtanz ihrer Natur eher als ihre Affectionen ſeyn müſſe, ſo wie der Satz, daß es außer dem, das Weſen der Subſtanz durch ihre Attribute erkennenden Verſtande, nichts giebt, als entweder Subſtanzen, oder ihre Affectionen. Durch die zunächſt folgenden demonſtrirten Lehrſätze, daß erſtens: zwei Subſtanzen von verſchiedenen Attributen nichts mit einander gemein haben, da der Begriff der einen Subſtanz den der andern nicht einſchließt; daß zweitens: eben darum, wenn ſie nichts mit einander gemein haben, keine die Urſache der andern (zufolge des 4ten Grundſatzes) ſeyn kann; daß es aber drittens: in der Wirklichkeit nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von einerlei Natur oder Attribut geben könne, die als ſolche etwas unter ſich gemein haben, hatte Spinoza den Satz als Schlußfolge vorbereitet und herbeigeführt: die Subſtanz könne alſo ſchlechthin nicht von Etwas hervorgebracht werden, weder von einer andern Subſtanz, noch von einer Affection dieſer andern Subſtanz, da ſie ja ihrer Natur nach eher geſetzt ſeyn muß, als die Affectionen, und mithin nicht Subſtanz wäre, wofern ihre Erkenntniß von der Erkenntniß einer andern

Digitized by Google

Subſtanz oder einer Affection dieſer andern Subſtanz, als von ihrer Urſache abhinge. Iſt aber dieſes, folgerte Spinoza weiter, ſo wird die Subſtanz die Urſache ihrer ſelbſt ſeyn. Nun hatte er (nach der erſten Definition) unter Urſache ſeiner ſelbſt dasjenige verſtanden, deſſen Weſen die Exiſtenz einſchließt, oder deſſen Natur nicht anders denn als exiſtirend gedacht werden kann, woraus denn folgerecht ſich ergab, daß zur Natur der Subſtanz, als der causa sui, Exiſtenz gehören müſſe. Aber welche Art von Exiſtenz, eine endliche oder eine unendliche? Daß die Subſtanz nicht als endlich exiſtiren könne, erweiſt Spinoza (im 7ten Lehrſatze) aus dem Grunde, weil ſie ſonſt durch eine andre von derſelben Natur, welche auch nothwendiges Daſeyn hätte, müßte eingeſchränkt werden, welches zu der, als ungereimt bereits erwieſenen, Annahme und Vorausſetzung des Daſeyns zweier Subſtanzen von einerlei Attribut nöthigen würde. Iſt überdies Endlichſeyn in der That zum Theil eine Verneinung, und Unendlichſeyn die abſolute Bejahung der Exiſtenz eines Weſens, ſo folgt auch ſchon aus dem erwähnten 7ten Lehrſatze allein, daß jede Subſtanz unendlich ſeyn müſſe.

Aus der nothwendigen Unendlichkeit der Subſtanz konnte Spinoza nun auch die Untheilbarkeit derſelben folgern. Und er thut dieſes wirklich. Im 13ten Lehrſatze führt er nämlich für die Untheilbarkeit der Subſtanz einen apagogiſchen Beweis vermittelſt des Dilemmas, daß, unter Vorausſetzung ihrer Theilbarkeit, ihre getrennten Theile entweder die Natur der abſoluten Subſtanz behalten oder nicht behalten müßten, im erſtern Falle alſo aus der einen Subſtanz mehrere von einerlei Natur entſtehen würden, im letztern die abſolute, unendliche Subſtanz zu exiſtiren aufhören müßte, welches beides doch ungereimt ſey. Im Zuſatze zu dieſem Lehrſatze fügt er noch die Bemerkung hinzu: es werde die Untheilbarkeit der Subſtanz auch noch einfacher daraus begriffen, daß die Natur derſelben nicht anders als unendlich, und unter einem Theile der Subſtanz

Digitized by Google

nichts anders, als eine endliche Subſtanz gedacht werden könne, welches (nach Lehrſatz 8) einen offenbaren Widerſpruch enthalte.

Durch die, der Subſtanz beigelegten, aus ihrer Definition entwickelten und erſchloſſenen Prädicate einer in ihrem Weſen ſelbſt gegründeten Exiſtenz, ihrer abſoluten Unendlichkeit und Untheilbarkeit, war nun ſchon ein Band der Einheit und Identität geknüpft zwiſchen dem Subſtanzbegriffe und dem Begriffe von Gott, als dem abſolut unendlichen und nothwendig exiſtirenden Weſen, welches, als die causa sui, die Exiſtenz nothwendig einſchließt. Nun hatte aber unſer tranſcendentaler Gotteslehrer unter Gott eine aus unendlichen Attributen beſtehende Subſtanz verſtanden, deren jedes ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. Sollte dieſer aufgeſtellte Begriff von Gott mit dem Subſtanzbegriffe überhaupt als vereinbar ſich bewähren, ſo mußte freilich nothwendig dargethan werden, daß es keinesweges ungereimt ſey, einer Subſtanz mehrere Attribute beizulegen, indem die Einheit und Untheilbarkeit der Subſtanz ganz und gar nicht eine Art von Mehrheit in ihr ausſchließe. Das iſt es auch, was Spinoza mit ausdrücklichen Worten ſagt, indem er ſogar noch weiter geht mit der Behauptung: es ſey einleuchtender als ſonſt irgend etwas, daß jedes Ding unter einem (das Weſen deſſelben ausdrückenden) Attribute gedacht werden müſſe, und je mehr es (Lehrſatz 9) Realität oder Seyn hat, deſto mehrere Attribute müßten ihm auch zukommen. Iſt aber dieſes, und gehört zum Weſen Gottes, als des abſolut Unendlichen, alles was ein Weſen (reales Seyn) ausdrückt, ſo iſt auch der Begriff von Gott, als einer aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Subſtanz, von welchen eine jede ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, vollkommen begründet, und gegen alle Einwürfe geſichert. Spinoza durfte darum auch gegen die Gültigkeit des Schluſſes (Schol. prop. X) proteſtiren, den man von dem Gedachtwerden und Vorhandenſeyn mehrerer real verſchiedener Attribute auf eine Mehrheit und

Digitized by Google

Verſchiedenheit der Subſtanzen ſelber machen möchte. Wenn auch, bemerkt er nämlich (in dem erwähnten Zuſatze zu dem 10ten Lehrſ.) zwei real verſchiedene Attribute gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des andern, ſo könne daraus doch nicht geſchloſſen werden, daß dieſe beiden real verſchiedenen Attribute zwei Dinge, oder zwei verſchiedene Subſtanzen ausmachen. Denn es gehört zum Weſen der Subſtanz, daß jedes ihrer Attribute durch ſich begriffen werde, weil alle Attribute, die ſie beſitzt, immer zugleich und zumal in ihr geweſen ſind, und darum auch keines von dem andern hat hervorgebracht werden können.

Aber kann es nicht demohngeachtet — wie ſich doch immer noch fragen läßt — eine Mehrheit von Subſtanzen geben? — Eine Mehrheit von Subſtanzen annehmen, hieße dann eben ſo viel, als eine Mehrheit von Dingen ſetzen, denen allen auf die gleiche Weiſe die weſentlichen Prädicate der Subſtanzialität, urſprüngliche, unerſchaffene, in ihrem Weſen ſelber gegründete Exiſtenz, nothwenge Unendlichkeit und Untheilbarkeit zukommen; und die mithin als eben ſo viele, von einander geſchiedene und auch zugleich (nach dem 5ten Lehrſ.) von einander realiter verſchiedene, wahrhaft exiſtirende Dinge zu betrachten ſind. Sollten wir nun nicht, wofern anders Spinoza eine ſolche Mehrheit von Subſtanzen zulaſſen wollte, zu dem Schluſſe berechtiget ſeyn, daß ein ſolches Syſtem eines abſoluten Pluralismus von ſubſtanziellen Naturen auch unfehlbar in die Lehre eines abſoluten Polytheismus ausgehen müſſe, nachdem erſt einmal der Subſtanzbegriff mit dem Begriffe von Gott durch Uebertragung der Prädicate der Subſtanzialität auf das Weſen Gottes, identificirt worden iſt? — Aber die Bündigkeit dieſes Schluſſes würde uns Spinoza ganz und gar nicht einräumen dürfen, ſondern zu ſeiner Rechtfertigung und unſrer Zurechtweiſung an die, in der Erläuterung der 5ten Definition gemachte Unterſcheidung zwiſchen dem abſolut und dem bloß in ſeiner Art Unendlichen erinnern, wo er den Unter-

Digitized by Google

ſchied darin geſetzt hatte, daß von dieſem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Weſen des erſtern alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt. Eine Mehrheit von Subſtanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen dieſen Subſtanzen das Prädicat absoluter Unendlichkeit zukommen müſſe, da jede unter ihnen ja nur als ein in ſeiner Art unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (abſurden) Behauptung einer Mehrheit abſolut unendlicher göttlicher Weſen führen müßte. Nur Eine Subſtanz alſo mit dem Prädicate abſoluter Unendlichkeit; und dieſe eine und einzige Subſtanz Gott, als das abſolut unendliche Weſen. Alle andre ſogenannte Subſtanzen außer dieſer einen abſolut unendlichen, göttlichen Subſtanz, ſind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Weſen Subſtanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiſte, ſondern auch ſelbſt ſchon dem klaren Buchſtaben des Syſtems entgegen, wenn man dem Spinoza die Meinung unterſchieben wollte, als habe er irgend einem nur in ſeiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Subſtanzialität zugeſtehen wollen. So iſt zwar ein jedes Attribut der abſolut unendlichen Subſtanz ein in ſeiner Art Unendliches, ſofern es das Weſen der Subſtanz, auf gewiſſe Weiſe und von einer gewiſſen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum ſind doch, wie ſchon erwähnt, zwei oder mehrere real verſchiedene Attribute, die einer und derſelben Subſtanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verſchiedene Subſtanzen zu halten, obſchon der Natur der Subſtanz gemäß, ein jedes dieſer Attribute durch ſich ſelbſt begriffen wird. Weſen und Eigenſchaften ſind daher nicht mit einander zu verwechſeln. Denn es kann viele und real verſchiedene Eigenſchaften Einer Subſtanz geben; — auch werden ihr wirklich um

ſo mehrere zukommen, je mehr Realität oder Seyn ſie ſelbſt involvirt. Dieſe Vielheit und reale Verſchiedenheit der Attribute iſt aber doch keine Vielheit und reale Verſchiedenheit ſubſtanzieller Weſen ſelber. Und der Inbegriff aller, einer Subſtanz zukommenden Eigenſchaften drückt ſonach nur das ganze, vollſtändige und allſeitige Weſen der Subſtanz aus, oder iſt die Subſtanz ſelber, ſofern ihr Weſen von allen Seiten und nach allen Betrachtungsarten von dem Verſtande erkannt und begriffen wird.

Kann nun hiernach von einer Mehrheit real verſchiedener Attribute nicht geſchloſſen werden auf eine Vielheit real verſchiedener ſubſtanzieller Dinge ſelbſt, unter denen dem einen dieſes, dem andern ein anderes Attribut inwohnte, ſo darf man ohnſtreitig zu einem ſolchen Schluſſe noch weniger befugt ſeyn in Beziehung auf die vielen und real verſchiedenen bloßen Affectionen, die in einer und derſelben Subſtanz vorhanden ſeyn können. Dieſe Affectionen alle rechnet Spinoza, wie wir weiter unten ſehen werden, zur natura naturata im Gegenſatze mit der natura naturans, unter welcher letztern er die abſolute, unendliche Subſtanz ſelber mit ihren unendlichen, ihr Weſen ausdrückenden Eigenſchaften verſteht. Aber er unterſcheidet da noch zwiſchen unendlichen und endlichen Affectionen oder modis, einem unendlichen und einem endlichen Verſtande und Willen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens, als in demſelben gegründet; ſo wie zwiſchen einer unendlichen und einer endlichen Bewegung und Ruhe in Beziehung auf ein anderes, von jenem real verſchiedenes Attribut der unendlichen Ausdehnung. — Daß keiner von allen endlichen Affectionen, alſo weder den einzelnen, das Weſen der einzelnen Seelen conſtituirenden Begriffen, noch irgend einem einzelnen, aus einem endlichen modus der Ausdehnung beſtehendem körperlichen Dinge die Dignität einer Subſtanz zukommen könne, das leidet nun wohl keinen Zweifel. Beſtimmter und deutlicher, als er es wirklich gethan hat, hätte

Digitized by Google

ſich über dieſen Punct Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Subſtanzen nicht erklären können. Doch auch ſelbſt den unendlichen Affectionen der Attribute der Subſtanz hat Spinoza die Subſtanzialität abſprechen müſſen, indem er dieſe, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als ſolche lediglich einen gewiſſen beſtimmten, obſchon unendlichen modus eines und des andern, das ewige und unendliche Weſen der Subſtanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder ſeyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach keinem, lediglich in ſeiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verſchiedenen Attribute der Subſtanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Subſtanzialität zugeſtanden werden, ſo bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Subſtanz ausſchließend dem abſolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweiſen, daß es nur Ein abſolut unendliches Weſen geben könne, dem, als ſolchem, unendliche Eigenſchaften zukommen, ſo hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Subſtanz gebe und geben könne, und daß dieſe Eine und einzige Subſtanz Gott ſey, weil Gott für das abſolut unendliche Weſen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieſer Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem abſolut unendlichen Weſen ſelber zu führen. Muß nämlich das abſolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, dem alſo auch kein Attribut, welches das Weſen der Subſtanz ausdrückt, kann abgeſprochen werden, ſo müßte, wofern es noch irgend eine Subſtanz außer dieſem abſolut unendlichen Dinge geben ſollte, dieſelbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieſes unendlichen

Digitized by Google

Dinges, und ſonach würden zwei Subſtanzen von einerlei Attribute exiſtiren, welches (nach prop. V) abſurd iſt.

Beweiſen, daß es nur Ein unendliches Weſen gebe, hieß demnach zugleich beweiſen, daß es nur Eine Subſtanz giebt, und daß eben darum auch dieſer Einen und einzigen Subſtanz das Prädicat der Unendlichkeit zukommen muß. — Aus der ſo erwieſenen Behauptung, daß es außer Gott keine Subſtanz giebt noch gedacht werden kann, zog Spinoza die in die Augen ſpringende Folge, daß Gott alſo einzig ſey, d. h. daß es in der Welt der Dinge nur Eine Subſtanz gebe, und daß dieſe eine Subſtanz unendlich ſey. — Gehört es nun zur Natur der Subſtanz, daß ſie nothwendig exiſtire, weil ſie von keiner andern Subſtanz kann hervorgebracht werden, mithin die Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo daß ihr Weſen ſchon die Exiſtenz nothwendig in ſich ſchließt, ſo bedurfte es auch keines Beweiſes weiter für die nothwendige Exiſtenz Gottes, als der Einen und einzigen Subſtanz, mit deren Weſen eo ipso zugleich die nothwendige Exiſtenz ſchon gegeben und geſetzt war. — Es muß daher nicht wenig befremden, daß ſich Spinoza demohngeachtet noch die ganz unnütze Mühe giebt, eine Wahrheit zu beweiſen, die keines Beweiſes bedurfte, indem ſie als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit ihre Evidenz in dem Weſen Gottes ſelber findet, ſo daß Gott iſt, weil er iſt, ohne einen andern, als den in ſeinem Weſen ſelbſt liegenden Grund ſeines Daſeyns zu haben. Aber man ſieht es auch den für den XIten Lehrſatz geführten Demonſtrationen auf den erſten Anblick ſogleich an, daß ſie alle insgeſammt die, in dem Weſen Gottes ſelber gegründete, nothwendige Exiſtenz deſſelben, als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit, ſchon vorausſetzen. Die Demonſtrationen ſind nämlich lauter apagogiſche Beweisarten, die ihre ganze Beweiskraft nur aus jener Vorausſetzung ziehen, und als Deductionen ad absurdum nur gelten können, ſo lange und ſo fern man dieſe

Digitized by Google

Vorausſetzung ſelbſt, als eine unumſtößliche, unmittelbar evidente Wahrheit gelten läßt.

Man ſetze — ſo lautet die erſte Demonſtration — wenn es anders möglich iſt, daß Gott nicht exiſtire, ſo wird ſein Weſen die Exiſtenz nicht einſchließen, welches abſurd iſt.

Ein zweiter Beweis wird durch folgendes Dilemma geführt: Wenn Gott nicht exiſtiren ſollte, ſo müßte, da das Nichtſeyn ſo gut wie das Seyn eines Dinges ſeinen Grund haben muß, die Urſache auch von der Nichtexiſtenz Gottes entweder **in** der Natur Gottes ſelber, oder **außer** ihr liegen. Nun kann aber weder das erſtere, noch das letztere ſtatt finden. Nicht das erſtere; es mag die außer Gott befindliche Urſache eine Subſtanz von derſelben Natur ſeyn, womit eo ipso das Seyn Gottes zugeſtanden würde, oder auch eine Subſtanz von anderer Natur, weil eine ſolche, die mit Gott nichts gemein hat, auch ſeine Exiſtenz weder ſetzen noch aufheben könnte. Und eben ſo wenig, ja noch weniger, kann ohne offenbaren Widerſpruch die Urſache der Nichtexiſtenz Gottes in ſeiner eigenen Natur liegen, welche bei dieſer Annahme den Grund ihres Seyns und zugleich auch ihres Nichtſeyns in ſich enthalten würde. — Bei dieſen beiden apagogiſchen Demonſtrationen a priori läßt es der metaphyſiſche Gotteslehrer aber auch noch nicht bewenden, ſondern fügt zu denſelben noch eine dritte, leichter, wie er meint, zu faſſende, von dem Daſeyn endlicher Dinge ausgehende Demonſtration a posteriori hinzu, die aber nichts deſto weniger doch auch, ſeinem Dafürhalten nach, auf einem Fundamente a priori beruhen ſoll.

Wenn Nichtexiſtirenkönnen — ſo argumentirt hier **Spinoza** — ein Unvermögen, Exiſtirenkönnen dagegen ein Vermögen iſt, ſo ſind die endlichen exiſtirenden Dinge mächtiger, als das abſolut unendliche Ding. Da nun das Widerſinnige dieſer Folge für ſich einleuchtet, ſo exiſtirt entweder gar nichts, oder das abſolut unendliche Weſen exiſtirt auch nothwendig. Abgeſehen jedoch von

Digitized by Google

dem auf unſer eigenes Daſeyn als endlicher Weſen gegründeten Schluſſe auf die Exiſtenz Gottes, als des abſolut unendlichen Weſens, bedient ſich Spinoza deſſelben Grundſatzes von dem Nichtexiſtirenkönnen, als einem Unvermögen, und dem Exiſtirenkönnen, als einem Vermögen, zum Beweisgrunde, woraus a priori, unabhängig von der Vorausſetzung des Daſeyns des Endlichen, mit der höchſten Evidenz das Daſeyn des abſolut unendlichen oder vollkommenen Weſens, d. i. Gottes, zu folgern ſey. Wenn nämlich Exiſtirenkönnen ein Vermögen iſt, ſo muß auch ein Weſen um ſo mehr Kräfte zum Exiſtiren in ſich haben, je mehr Realität ſeiner Natur zukommt, woraus denn unwiderſprechlich erhellet, daß wir von der Exiſtenz keines Dinges gewiſſer ſeyn können, als von der Exiſtenz desjenigen Weſens, welches als das abſolut unendliche oder vollkommene Weſen alle Unvollkommenheit ausſchließt, dagegen die abſolute Vollkommenheit in ſich befaßt, und in und mit derſelben alſo auch ein abſolut unendliches Vermögen zu exiſtiren. — So war demnach die erſte Grundwahrheit, worauf alle übrigen Wahrheiten des Syſtems, als auf ihrem oberſten Princip, beruhten, als eine Wahrheit von der höchſten Evidenz feſtgeſtellt. Und daß zugleich das Daſeyn Gottes, wie ſein Weſen, eine ewige Wahrheit ſey, ergab ſich von ſelbſt aus der für das ewige und nothwendige Daſeyn Gottes a priori geführten Demonſtration, ſo wie aus derſelben auch die Einheit und Identität des Seyns und Weſens Gottes, desgleichen die Ewigkeit aller ſeiner Attribute und deren Unveränderlichkeit mit aller Evidenz gefolgert werden konnte. (Vergl. propos. XIX und XX. p. 1. nebſt den Scholien und Corollarien dieſer Lehrſätze.)

Mit der im reinen Verſtande, als einem ihm angebornen Inſtrumente, gegebenen, klar und deutlich entwickelten und beſchriebenen Idee des allervollkommenſten Weſens hatte Spinoza die Norm gefunden, wonach der Verſtand die Richtung zu Erweiterung der Erkenntniß, geſchöpft aus dieſer erſten Erkenntniß, der empfohl-

Digitized by Google

nen vollkommenſten Methode gemäß, nehmen ſollte. Darum war ihm auch an nichts ſo ſehr gelegen geweſen, als nur ſobald wie möglich zur Erkenntniß dieſes Weſens zu gelangen. Denn die Vernunft wird ja alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn ſie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Urſprung und die Quelle der ganzen Natur enthält.

Die Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes, als des abſolut unendlichen und vollkommenſten Weſens, gefaßt unter dem Begriffe der einen und einzigen, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Subſtanz, war aber nur die erſte Grundlage des ganzen Syſtems. Von dieſer allererſten Erkenntniß mußte nun fortgegangen werden zu Erforſchung deſſelben Weſens, als der Quelle der ganzen Natur, um der großen und wichtigen, aber auch zugleich ſchwierigen Aufgabe, betreffend die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Abſoluten, und die Beſtimmung des Verhältniſſes der Welt zu Gott, als dem Princip ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, den Forderungen der vollkommenſten Methode gemäß eine Genüge zu leiſten.

Wie und in wie weit nun unſer metaphyſiſche Lehrer einer Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge, dieſes ſchwierigſte Problem, worauf gerade jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν ihr Hauptaugenmerk zu richten hat, zu löſen verſucht, und auch überall nur zu löſen vermochte, werden die beiden demnächſt folgenden Lehrſtücke uns ſagen können.

Zweites Lehrſtück.

Die Lehre von der Abkunft der Welt der Dinge überhaupt aus Gott, und ihrem Verhältniſſe der Immanenz und Dependenz zu demſelben.

Der Grundbegriff von Gott, als der einen und einzigen, abſolut unendlichen Subſtanz, hat uns bis jetzt

Digitized by Google

nur zu Beſtimmung derjenigen Eigenſchaften Gottes geführt, welche von den ältern ſcholaſtiſchen, wie auch von neuern metaphyſiſchen Theologen die perfectiones quiescentes genannt zu werden pflegten, und von den operativen unterſchieden wurden. — Zu Erklärung der Abkunft der Welt der Dinge aus Gott, und um ihr Verhältniß zu demſelben einzuſehen, müſſen wir nun mit Spinoza zu Erforſchung der operativen Eigenſchaften des abſolut unendlichen Weſens fortgehen, indem wir Gott nun auch nach ſeiner Cauſſalität, als Quelle des Urſprungs der geſammten Natur, zu betrachten haben. Und da uns eine Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge zugleich die Einrichtung und beſtimmte Beſchaffenheit, ſo wie die Ordnung der Natur, auf eine genügende Weiſe erklären ſoll, ſo wird der Lehrer einer ſolchen Wiſſenſchaft auch den Grund der Möglichkeit dieſer Beſchaffenheit und dieſer Ordnung in demſelben Princip des Urſprunges der Natur aufweiſen müſſen. — Mit dem Begriffe der Subſtanzialität des abſolut unendlichen Weſens war nun aber auch zugleich der Begriff der Cauſſalität deſſelben geſetzt. Der Subſtanz nämlich muß Kraft, und einer abſolut unendlichen Subſtanz eine abſolut unendliche Kraft zukommen, ſofern ſie durch deren Thätigkeit der Realgrund ihrer Accidenzen oder Affectionen iſt. Und daß eine Subſtanz nicht ohne Accidenzen oder Affectionen, als ihr nothwendiges Correlat, ſeyn, noch gedacht werden könne, hatte Spinoza ſchon vorausgeſetzt, indem er nach der gegebenen 5ten Definition den letztern Begriff mit dem erſtern verknüpft, und die modos für Affectionen der Subſtanz, oder für dasjenige erklärt hatte, was in einem andern, der Subſtanz, iſt, wodurch es auch begriffen wird. Gleichwie nun nach Spinoza's Ueberzeugung die Einheit und Einfachheit der Subſtanz eine Mehrheit und Verſchiedenheit ihrer Attribute nicht ausſchloß; eben ſo wenig nun auch eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit von Affectionen dieſer Attribute, von welchen modis die Subſtanz eben ſo wohl die Urſache ſeyn mußte, wie ſie die Urſache ihrer ſelbſt iſt.

Digitized by Google

Mit dem (prop. XV) ausgeſprochenen Satze: Alles was nur irgend iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſeyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Urſprungs der Welt der Dinge aufgeſtellt, und das Verhältniß derſelben zu der Einen göttlichen Subſtanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz beſtimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Subſtanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in ſich ſey, ſo muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Urſache ſeyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm ſind, Urſache ſey, und daß mithin nichts ohne ihn ſeyn noch gedacht werden könne, ergiebt ſich eben daraus, daß Gott die einzige Subſtanz iſt; alle Dinge außer ihm alſo nichts anders als lauter modi ſind, die allein nur in der göttlichen Subſtanz exiſtiren und durch ſie allein auch nur begriffen werden können. Gott iſt demnach die Urſache aller ſeiner Affectionen, ſo wie er die Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) iſt. (prop. XV und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Urſache aller Dinge iſt, ſo iſt er auch die freie Urſache derſelben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus ſeiner Natur folgt, d. h. was in ſeiner Macht iſt, nicht geſchehe, oder von ihm ſelbſt nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, iſt die freie Urſache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur und den Geſetzen derſelben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieſer abſoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange beſteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur, zum Handeln beſtimmt wird.

Digitized by Google

Gott alſo die immanente und auch die allein und abſolut freie Urſache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Urſache (causa efficiens) ihres Daſeyns, ſondern auch als der Grund ihres Weſens. Denn wäre er nicht die Urſache von dem Weſen der Dinge, ſo könnte das Weſen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrſatzes, daß nichts ohne Gott ſeyn noch gedacht werden kann, abſurd iſt.

Aller Dinge, ihres Weſens wie ihres Seyns Urſache (causa formalis und efficiens), iſt Gott durch ſeine Macht, und dieſe Macht, durch die er ſelbſt, als die causa sui, und durch die Alles iſt und handelt, iſt ſein actuoſes Weſen ſelber. Daher iſt auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht ſey, nothwendiger Weiſe da, weil es in ſeinem, mit ſeiner Macht identiſchen actuoſen Weſen ſo begriffen ſeyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und alſo auch nothwendiger Weiſe da iſt. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weiſen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verſtande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur abſolut unendliche Attribute beſitzt, deren jedes auch in ſeiner Art das unendliche Weſen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich ſind, ſo hat auch Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen göttlichen Attributs folgt, immer und als unendlich exiſtiren müſſen, oder iſt durch eben dieſes Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obſchon aber ewig und unendlich, verhält ſich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewiſſe beſtimmte Weiſe folgt, zu dieſem Attribut ſelbſt nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum urſprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu ſeinem Wirkenden.

Digitized by Google

Um nicht Ungleichartiges in einander zu miſchen und mit einander zu verwechſeln, ſondern gehörig getrennt zu halten, bedient ſich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterſcheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müſſe man, erinnert er, dasjenige verſtehen, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche ein ewiges und unendliches Weſen ausdrücken, d. i. Gott, ſofern derſelbe als freie Urſache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, ſo fern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt ſich nun: Welches ſind dieſe modi, von welcher beſtimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müſſen ſie durch eines oder das andere derſelben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, deſſen Begriff ſie involviren, indem ſie daſſelbe auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine beſtimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenſchaften muß demnach auch ſo fort zu einer beſtimmten Erkenntniß der in dieſen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch ſie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgeſtellten und demonſtrirten Satze, daß es außer Gott keine Subſtanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig ſchon den Schluß gezogen (Corollar. II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen der Eigenſchaften Gottes. — Hier dürfen wir unſern Metaphyſiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur dieſe beiden verſchiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andre Antwort

Digitized by Google

geben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen des Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes, auf das Zeugniß des empiriſchen Bewußtſeyn annehme. Dieſe Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten Axiom des 2ten Theils der Ethik, welches die Ausſage des unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus. Auf dieſes Factum der Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die beiden Grundlehren ſeines Syſtems, daß das Denken und die Ausdehnung Attribute Gottes ſind, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding iſt (res cogitans und res extensa). Da nämlich die beſondern oder einzelnen Dinge (res singulares oder particulares) nichts weiter ſind als Affectionen der Eigenſchaften Gottes, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV. p. 1.), ſo kommen alſo Gott diejenigen Attribute zu, deren Begriff alle jene einzelne Weſen involviren, und durch welche ſie auch begriffen werden. Es iſt demnach das Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von den unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige und unendliche Weſen deſſelben ausdrücken; jenes als diejenige Eigenſchaft, worauf ſich alle beſondere Weiſen des Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und durch ſie allein nur zu begreifende Gedanken, und dieſes, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener verſchiedene Eigenſchaft, worauf ſich eben ſo die einzelnen körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weiſe in dieſem Attribute allein gegründet ſind, und auch allein nur durch daſſelbe können begriffen werden. — Das ausgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur das eine oder das andere ſeyn, entweder eine Eigenſchaft Gottes oder eine Affection dieſer Eigenſchaft; aber beides freilich nicht in der gleichen Beſchaffenheit und Dignität. Als bloße Affection, oder als bloßer modus iſt das ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

Digitized by Google

und das denkende Ding der einzelne Begriff von dieſem körperlichen Dinge (idea corporis actu existentis). — Als Eigenſchaften der göttlichen Subſtanz betrachtet, müſſen aber Ausdehnung ſowohl als Denken von aller Einſchränkung gänzlich frei ſeyn, und mithin als ewig, als nothwendig und unendlich gedacht werden; da beide dieſer Attribute, obgleich freilich ein jedes nur in ſeiner Art, auf eine gewiſſe Weiſe, oder von einer gewiſſen Seite die Natur desjenigen Weſens ausdrücken, welches das abſolut unumſchränkte und abſolut vollkommene Weſen iſt. (ens absolute in essentia indeterminatum et perfectum. Epist. XLI.)

Als ein Attribut Gottes kann demnach die Ausdehnung ſo wenig, wie das Denken, endlich und beſchränkt, mithin auch nicht theilbar ſeyn; ſie muß vielmehr nothwendig als unendlich und untheilbar gedacht werden. Nur in dieſer Dignität kann ſie zur natura naturans gehören. Spinoza giebt ſich daher auch alle Mühe, die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die abſolute Untheilbarkeit der Ausdehnung erhoben werden können, und auch wirklich gemacht zu werden pflegen. — Da er die Schöpfung körperlicher oder ausgedehnter Weſen durch irgend eine göttliche Kraft und Macht als völlig unbegreiflich verworfen, und bewieſen zu haben glaubte, daß keine Subſtanz von einer andern könne hervorgebracht werden; auch daß es außer Gott überall keine Subſtanz geben und keine gedacht werden könne, ſo blieb ihm nun nichts anders übrig, als die ausgedehnte Subſtanz zu einem von den unendlichen Attributen Gottes zu machen, um den Grund der Möglichkeit der einzelnen körperlichen, wirklich in der Natur vorhandenen Dinge, in dieſer Eigenſchaft nachweiſen zu können. Dieſe Dignität eines göttlichen Attributs der ausgedehnten Subſtanz zu vindiciren, und zu zeigen, daß ſie in keinem Betracht der göttlichen Natur unwürdig ſey, dringt er auf die nöthige Beachtung einer zwiefachen Vorſtellungsart der Quantität: einer abſtracten und oberflächlichen durch die bloße Einbildungskraft, und

Digitized by Google

einer wahren und reellen durch den Verſtand. Nach der erſten Vorſtellungsart, wie wir die Quantität uns gemeinhin und ſo leicht imaginiren, wird ſie allerdings bloß als endlich, und aus Theilen zuſammengeſetzt, mithin als theilbar, befunden werden. Faſſen wir ſie aber mit dem Auge des reinen Verſtandes auf, wie ſie von dieſem als Subſtanz erblickt wird, ſo werden wir ſie unfehlbar als unendlich, als einzig und untheilbar anerkennen müſſen. (Schol. Propos. XV. und Ep. XXIX.)

Mit den erkannten beiden Attributen Gottes, deren jedes in ſeiner Art unendlich iſt, und das ewige und unendliche Weſen Gottes auf ſeine eigene Weiſe ausdrückt, iſt nun auch die Erkenntniß dieſes Weſens ſelber, als der natura naturans, erſchöpft.

Daß nach Spinoza's Ueberzeugung mit Entdeckung der beiden, an der Natur der menſchlichen Seele ausgedrückten Eigenſchaften, die ganze Erkenntniß der göttlichen Natur ihrem Seyn und Weſen nach völlig erſchöpft ſey, und daß und warum der menſchliche Verſtand ſeiner Sache gewiß ſeyn könne, mit dieſer Erkenntniß das Weſen Gottes an ſich ſelbſt vollſtändig ergründet und eingeſehen zu haben, iſt oben bereits von uns bemerkt worden, wo wir uns auch über dieſen Punct auf eine der Anſicht Jacobi's und Schelling's beiſtimmende Weiſe erklärt haben. Spinoza durfte daher, auf ſeine Ueberzeugung geſtützt, auch nur den Beweis führen, daß die menſchliche Seele keine andere Eigenſchaft Gottes außer den beiden, an ihrer Natur ausgedrückten, zu erkennen vermöge, um für die Begründung und Ausführung ſeines Syſtems, nach der Norm der höchſten und vollkommenſten Idee des Abſoluten, alles zu leiſten, was zu dieſem Zweck gefordert werden durfte. — Dieſen Beweis führt er nun in dem ſchon erwähnten 66ten Briefe vollſtändig auf folgende Weiſe, und mit Zurückweiſung auf die Lehrſätze der Ethik, in welchen die Hauptmomente für die zu erweiſende Wahrheit bereits enthalten waren. Die menſchliche Seele, heißt es daſelbſt, kann nur zu einer Erkenntniß von dem

Digitized by Google

gelangen, was die Idee eines wirklich exiſtirenden Körpers involvirt, oder was aus dieſer Idee ſelber kann geſchloſſen werden. Denn eines jeglichen Dinges Macht und Vermögen wird durch das bloße Weſen deſſelben beſchrieben oder begrenzt (nach propos. VII. p. 3); das Weſen der Seele beſteht aber (nach propos. XIII. p. 2) darin allein, daß dieſelbe die Idee eines wirklich exiſtirenden Körpers iſt, und daß hiernach die Erkenntnißkraft der Seele auch nur auf das ſich erſtreckt, was dieſe Idee des Körpers in ſich enthält, oder was aus eben derſelben folgt. Dieſe Idee des Körpers befaßt nun aber und drückt keine andere Eigenſchaften Gottes aus, als die der Ausdehnung und des Denkens. Denn ihr Gegenſtand (ejus ideatum), der Körper nämlich, hat Gott zur Urſache, ſofern derſelbe unter dem Attribut der Ausdehnung, und nicht unter irgend einem andern betrachtet wird, und ſonach involvirt jene Idee des Körpers die Erkenntniß von Gott, inſofern derſelbe lediglich in der Eigenſchaft der Ausdehnung gedacht wird. Ferner hat dieſe Idee, inſofern ſie ein modus des Denkens iſt, gleichfalls Gott zur Urſache, inſofern derſelbe ein denkendes Ding iſt, und nicht ſofern derſelbe unter einem andern Attribut betrachtet wird. Es involvirt ſonach die Idee dieſer Idee (das Bewußtſeyn derſelben in der Seele) die Erkenntniß Gottes, ſofern derſelbe unter dem Attribute des Denkens, und nicht unter einem andern betrachtet wird. Hieraus erhellet demnach, daß die menſchliche Seele, oder — welches nach Spinoza daſſelbe iſt — die Idee des menſchlichen Körpers außer dieſen beiden Eigenſchaften keine anderen in ſich ſchließe noch ausdrücke. Uebrigens kann aus dieſen beiden Attributen oder deren Affectionen auf keine andere Eigenſchaft Gottes (nach prop. X. p. 1.) geſchloſſen, oder daraus keine andere begriffen werden. Aus dieſem Allem zieht demnach Spinoza den bündigen Schluß: die menſchliche Seele vermöge alſo auch kein Attribut Gottes zu erkennen außer den beiden, an ihrer Natur, nämlich an der doppelten, der objectiven und der ſub-

Digitized by Google

jectiven Beziehung der Vorſtellung oder der Idee, einerſeits auf das Vorgeſtellte (ideatum), andrerſeits auf das Vorſtellende, das Bewußtſeyn (die Idee der Idee), entdeckten Eigenſchaften der Ausdehnung und des Denkens.

Mit der beſtimmten, aus der Natur der menſchlichen Seele geſchöpften Erkenntniß der natura naturans war nunmehr das Princip für die Ableitung der beſtimmten Erkenntniß der geſammten natura naturata gegeben. Die klare und vollſtändige Einſicht in das, der menſchlichen Seele unter der Form der abſoluten, unendlichen und untheilbaren Ausdehnung, und des unendlichen und untheilbaren Denkens, oder — was daſſelbe, mit andern Worten nur ausgedrückt, bedeutet — des Seyns und des Denkens, oder der unendlichen Objectivität und Subjectivität, oder des Realen und des Idealen — ſich offenbarende göttliche Urſeyn und Urweſen, konnte und ſollte nun zur beſtimmten Erkenntniß alles derivativen Seyns und Weſens, d. h. der geſammten Welt der Dinge, ihres Urſprungs, ſo wie ihrer Natur und Beſchaffenheit führen. Es ſollte nun nachgewieſen werden, daß und wie Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ſeiner beiden unendlichen Eigenſchaften auf eine nothwendige, ewige und unabänderliche Weiſe folge; d. h. alſo, wie die geſammte natura naturata aus der natura naturans entſpringe, wie ſie in ihr gegründet ſey, und in welchem Verhältniſſe ſie zu ihr ſtehe.

Nach Spinoza's ſchon erwähnter Erklärung iſt unter der natura naturata das alles zu verſtehen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, d. i. alle modi der Eigenſchaften Gottes, inſofern ſie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott ſind, und welche ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können. — Dieſer Beſchreibung zufolge kann demnach die natura naturata aus keinen andern, als aus lauter ſolchen Dingen beſtehen, die erſtens als bloße modi oder Affectionen in

Gott, als in ihrer Subſtanz ſind; welche ferner zweitens als bloße Affectionen der Subſtanz nur nach ihr geſetzt ſeyn können, da die Subſtanz der Natur und Bedingung nach eher iſt, als ihre Affectionen; und welche endlich drittens, da ihr Weſen weder von ihrer Exiſtenz noch von ihrer Dauer die Urſache ſeyn kann, Gott zur Urſache haben müſſen, ohne welchen ſie weder ſeyn, noch gedacht werden können. (Prop. XV und XXIV und Corollar.)

Von allen dieſen modis iſt nun aber Gott nicht bloß die Urſache, ſofern ſie nur überhaupt und ſchlechtweg (simpliciter) exiſtiren, ſondern auch, ſofern ſie als beſtimmt auf gewiſſe Weiſe zu exiſtiren und zu wirken betrachtet werden. Denn da Gott nothwendiger und nicht zufälliger Weiſe exiſtirt, ſo muß auch Alles aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur auf eine nothwendige und nicht zufällige Weiſe gefolgt ſeyn, es mag nun die göttliche Natur betrachtet werden, entweder ſchlechthin an ſich (absolute), oder als zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt. — Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt demnach von Gott nothwendig dazu beſtimmt geweſen, und kann ſich mithin nicht ſelbſt undeterminirt machen; eben ſo wenig als ein Ding, welches von Gott dazu nicht beſtimmt iſt, ſich ſelbſt zum Wirken zu beſtimmen vermag. Es giebt ſonach in der Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, nicht nur überhaupt zu exiſtiren, ſondern auch auf gewiſſe beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu wirken. (Propos. XXVI. XXVII. XXIX.)

Wie nun alle von Gott hervorgebrachten Dinge vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Natur in ihrem Exiſtiren und Wirken nothwendig determinirt ſind, als nothwendige Wirkungen ſeiner unumſchränkten Macht und Cauſſalität, ſo hat auch Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes folgt, immer und als unendlich exiſtiren müſſen, oder iſt durch eben dieſes Attribut ewig und unendlich. Und ſo muß auch Alles

Digitized by Google

als nothwendig und unendlich exiſtiren, was nur irgend aus einem andern Attribut Gottes folgt, ſofern daſſelbe durch eine ſolche Modification modificirt iſt, die durch eben dieſes Attribut theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirt. Hieraus ergiebt ſich denn, daß jeder, theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirende modus, nothwendig hat folgen müſſen aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, entweder unmittelbar, oder unter Vermittelung einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification, die theils nothwendig, theils als unendlich exiſtirt. (Propos. XXI. XXII. XXIII.) Was Spinoza damit ſagen wolle, ein gewiſſes Attribut Gottes ſey durch eine Modification modificirt, das will er uns deutlich machen eben durch eine Unterſcheidung deſſen, was unmittelbar aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs folgt, und was dagegen nur mittelbar, nämlich vermittelſt einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification. Da es nun gewiſſe modi giebt, die ſich ausſchließend nur auf die abſolute Natur des Attributs der Ausdehnung; andere, die ſich eben ſo ausſchließend lediglich auf die abſolute Natur des Attributs des Denkens beziehen, als einzig und allein in dem einen oder dem andern gegründet, und daraus allein auch nur zu begreifen (Propos. VI. 2.), ſo muß uns Spinoza darüber belehren, welche modos wir für unmittelbare, welche dagegen für mittelbare, d. h. durch eine gewiſſe Modification vermittelte, halten ſollen. In Anſehung der, auf das abſolute Denken ſich beziehenden verſchiedenen Modificationen giebt er uns hierüber allerdings eine deutliche und beſtimmte Weiſung in dem dritten Axiom des zweiten Theils der Ethik, wo er die Idee als das Unmittelbare, und die übrigen von dem Begriffe verſchiedenen Modificationen, als Liebe, Begierde, oder mit welchem Namen man die vielen beſondern Gemüthsaffecte bezeichnen möge, als ein bloßes durch die Idee Vermitteltes anerkennt, indem alle dieſe modi des

Digitized by Google

Denkens nicht ohne die Vorſtellung der geliebten und begehrten Sache in demſelben Subjecte vorhanden ſeyn können, wohl aber dagegen eine Idee da ſeyn kann, ohne das Vorhandenſeyn eines anderweitigen modus des Denkens.

Wie Verſtand und Wille auf die, von Seiten des Attributs des abſoluten Denkens betrachtete, Natur Gottes ſich beziehen, ſo Bewegung und Ruhe auf eben dieſelbe, von Seiten ihres Attributs der abſoluten Ausdehnung betrachtet. Um es nun aber begreiflich zu finden, daß und wie Bewegung und Ruhe eben ſo nothwendig aus dem Attribut der Ausdehnung folgen, und als unmittelbare modi dieſer Eigenſchaft das Weſen derſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken müſſen, wie Verſtand und Wille in Beziehung auf das Attribut des Denkens, mußte Spinoza freilich einen Begriff von der Ausdehnung gefaßt haben, welcher von dem Begriffe des Carteſius weſentlich abwich. Und ſo iſt es auch. In dem 70ſten Briefe erklärt er ſich geradezu gegen den Carteſiſchen Begriff von der Ausdehnung, als einer ruhenden Maſſe (moles quiescens), aus welchem ſterilen Begriffe die Exiſtenz der Körper und deren Mannigfaltigkeit zu demonſtriren nicht nur ſchwierig, ſondern ſogar unmöglich ſey. Denn eine ruhende Materie, ſagt er, wird, ſo viel an ihr iſt, in ihrer Ruhe beharren, und nicht anders zur Bewegung angetrieben werden, als durch eine mächtigere äußere Urſache. Die Materie ſey daher von Carteſius nicht wohl (male) definirt worden durch Ausdehnung, — es müſſe dieſelbe nothwendig erklärt werden durch ein Attribut, welches ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. — Man ſieht hieraus deutlich genug, daß ſich Spinoza unter der Ausdehnung keineswegs den leeren und bewegungsloſen Raum, als den bloßen Behälter der Materie, und dieſe ſelber auch nicht als eine durchaus bewegungsloſe Maſſe dachte, ſondern vielmehr als das, den ganzen abſoluten, unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, dem Bewegung und Ruhe,

Digitized by Google

als urſprüngliche, und von ſeinem Weſen unzertrennliche Beſtimmungen zukommen, die als unmittelbare modi der körperlichen oder materiellen Subſtanz, das ewige und unendliche Weſen derſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken, und auch das einzige a priori von ihr Erkennbare ausmachen. Wenn daher Spinoza von Gott lehrt: die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding (res extensa), ſo wiſſen wir nun recht wohl, welchen Sinn wir damit zu verbinden haben. Wir ſollen nämlich nichts anderes darunter denken, als dies: Gott iſt das den unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, aus deſſen ewigem und unendlichen, von dieſer materiellen Seite betrachteten Weſen, eben ſo nothwendig Bewegung und Ruhe folgen, wie aus ſeinem Attribut des Denkens Verſtand und Wille. Denn von jenen, wie von dieſen Affectionen ſeiner Subſtanz iſt er das Princip und die nothwendige Urſache in demſelben Sinne, in welchem er die Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) iſt.

Den bereits angeführten Lehrſätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.) zufolge hat nun Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, es ſey unmittelbar, oder vermittelſt einer gewiſſen Modification folgt, nicht bloß auf eine nothwendige, ſondern auch auf eine unendliche Weiſe folgen müſſen, und iſt, vermöge eben dieſes Attributs, ewig und unendlich. Iſt aber dieſes, — kann hiernach aus Ewigem und Unendlichem immer wiederum nur Ewiges und Unendliches entſpringen; ſo giebt es ja in der ganzen Natur ſo wenig ein Endliches als ein Zufälliges, und es muß das Prädicat der Unendlichkeit auch der natura naturata zukommen.

Sollte das wirklich der wahre Sinn ſeyn, in welchem wir die Lehre des Spinoza zu deuten hätten; — ſollte es in ſeinem Syſtem in der That und Wahrheit kein Endliches geben? — Nach ſeiner Erklärung vom Endlichen (defin II. p. 1.) wird dasjenige Ding in ſeiner Art endlich genannt, welches durch ein anderes von

derſelben Natur begränzt werden kann, wie z. B. ein Körper durch einen andern, und ein Gedanke durch einen andern. Für endliche Dinge, die als ſolche eine begränzte Exiſtenz (determinatam existentiam) haben, hatte er alle beſondern Dinge (res singulares nach defin VII. p. 2.), alſo (nach dem 5ten Axiom p. 2.) die Körper und die Weiſen des Denkens erklärt, da wir außer dieſen keine andern einzelnen Dinge wahrnehmen, noch uns vorſtellen. Sollten die Vorſtellungen von dieſen Dingen bloße Scheinvorſtellungen, und dieſe Dinge ſelbſt keine wahrhaft exiſtirende und als ſolche wahrzunehmende Dinge, ſondern nichts als lauter Weſen der bloßen Einbildung ſeyn? — So wäre ja auch der Menſch, und zwar nicht blos von Seiten ſeiner körperlichen, ſondern auch ſelbſt von Seiten ſeiner denkenden Natur, ein ſolches Weſen der bloßen Einbildung, da er als ein einzelnes Ding, deſſen Weſen die nothwendige Exiſtenz nicht involvirt, das Loos der Endlichkeit mit allen übrigen einzelnen Dingen theilt. (Axiom I. p. 2.) Aber mit welchem Rechte könnte denn wohl von einem ſolchen unreellen, bloß imaginären Dinge, wie der Menſch iſt, behauptet werden, daß das Weſen deſſelben von gewiſſen modis der Eigenſchaften Gottes conſtituirt werde, und daß die menſchliche Seele mithin ein Theil von dem unendlichen Verſtande Gottes ſey? (Propos. XI. demonstr. und Corollar. p. 2.) Auch belehrt uns der ſo eben angeführte Satz ausdrücklich darüber: das Erſte, welches das wirkliche Weſen (Esse actuale) der menſchlichen Seele ausmacht, ſey nichts anders, als die Idee eines gewiſſen einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, welche Idee eben darum ſelber exiſtiren muß. — Die einzelnen endlichen Dinge, nebſt den einzelnen Begriffen derſelben ſind demnach wahrhaft exiſtirende Dinge, und es exiſtirt alſo nicht bloß das Unendliche, oder Gott, ſondern auch das Endliche. Aber dieſes Endliche kann nur **in** und **mit**, nur **nach** und **durch** das Unendliche exiſtiren, da es ohne daſſelbe weder ſeyn noch gedacht werden könnte.

Digitized by Google

Die wahrhafte Exiſtenz des Endlichen, als gegründet in dem Unendlichen vorausgeſetzt, dürfen wir nun mit allem Recht von dem ſtrengwiſſenſchaftlichen Lehrer Gottes und der Welt der Dinge fordern und erwarten, daß er uns auf eine, den Forderungen des poſitiven Wiſſens völlig genügende Weiſe zeige, wie das Endliche in dem Unendlichen gegründet, und wie es aus demſelben hervorgegangen ſey. Giebt er uns auf die Frage nach dem Verhältniſſe der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott, keine durchaus klare und beſtimmte, vor der Vernunft zu rechtfertigende Antwort, ſo werden wir ihm mit Schelling zurufen, daß ſein ganzes Philoſophiren eitel, und ſeine vermeinte Vernunfterkenntniß von der Einheit und Allheit der Dinge, und von der Göttlichkeit des All durchaus unbefriedigend und unbefriedigt ſey.

Wie löſet uns nun Spinoza das Räthſel des Daſeyns des Endlichen? Wie und wo hat er die Brücke gefunden, die ihm den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich machte?

Die Löſung des großen und ſchweren Räthſels will uns Spinoza, wie es ſcheint, auf eine genügende Weiſe im 28ſten Lehrſatze gegeben haben. Denn es heißt daſelbſt: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich iſt und eine begränzte Exiſtenz hat, kann nicht exiſtiren noch zum Handeln beſtimmt werden, wofern es nicht zum Exiſtiren und zum Wirken determinirt ſeyn ſollte von einer andern Urſache, die auch endlich iſt und eine begränzte Exiſtenz hat, und hinwiederum kann auch dieſe Urſache nicht anders exiſtiren und zum Wirken beſtimmt werden, als nur ſo, daß ſie von einer andern, welche gleichfalls endlich iſt, zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt werde, und ſo ins Unendliche fort. — Dieſe Erklärung der Endlichkeit, wonach offenbar das Princip derſelben in das Endliche ſelber geſetzt wird, ſtimmt nun allerdings wohl mit den zunächſt vorhergehenden Lehrſätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.), nach welchen aus Unendlichem immer nur wiederum Un-

Digitized by Google

endliches folgen kann, vollkommen überein. Auch gründet ſich überdies noch dieſe gegebene Erklärungsart des Endlichen auf das 4te und 5te Axiom und den daraus hergeleiteten 3ten Lehrſatz, daß von Dingen, die nichts unter ſich gemein haben, das eine die Urſache des andern nicht ſeyn kann. Wie könnte alſo das Unendliche die Urſache des Endlichen ſeyn, da dieſes immer nur ein ihm gleichartiges Ding zu ſeiner Urſache haben kann. Ganz übereinſtimmend mit den bereits aufgeſtellten, und ſo eben von uns angezogenen Grund- und Lehrſätzen wird auch die Demonſtration für den 28ſten Lehrſatz ſo weit geführt, als ſie, auf die vorhergegangenen Lehrſätze zurückweiſend, es anerkennt und vorausſetzt: das Endliche habe weder aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs, noch auch aus einem, durch eine ewige und unendliche Modification modificirten, Attribute folgen können. Und ſo könnte alſo das Unendliche nur der Realgrund von Unendlichem, wie das Endliche ausſchließend nur die Urſache von Endlichem ſeyn. — Wie in aller Welt mag nun aber Spinoza dieſe Erklärung der endlichen Exiſtenz mit der Grundlehre ſeines ganzen Syſtems vereinigen können, daß Gott, wie er die Urſache ſeiner ſelbſt iſt, auch die Urſache aller Dinge, mithin auch alles Endlichen ſey, daß Alles ſo von ihm abhänge, daß es ohne ihn nicht ſeyn noch gedacht werden könnte? —

Dieſer Grundgedanke kann nicht aufgegeben, oder auch nur in ſeiner alles umfaſſenden Gültigkeit eingeſchränkt werden, ohne dem ganzen Syſtem, das auf ihm, als ſeinem Princip ruht, ſeine Grundlage zu entziehen. Auch ſpricht die Demonſtration ſelbſt jenen Grundgedanken als unumſtößliche Wahrheit gleich Anfangs in den erſten Worten aus: Was irgend zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt iſt, das iſt von Gott ſo beſtimmt. Wo liegt nun der Vereinigungspunct, welcher den Widerſpruch zwiſchen jener gegebenen Erklärung des Endlichen aus Endlichem, und dieſem Grundprincip des ganzen Syſtems ausgleichen ſoll? Spinoza meint die-

Digitized by Google

ſen Punct, welcher eben auch der Uebergangspunct vom Unendlichen zum Endlichen ſeyn ſoll, in der Annahme einer Modification des einen oder des andern göttlichen Attributs, welche endlich iſt, und eine begränzte Exiſtenz hat, gefunden zu haben. Da es nicht möglich iſt, vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen, auch nicht durch eine unendliche Reihe endlicher Modificationen hindurch, von denen doch keine durch eine unendliche Modification begreiflich wird; und da ſonach die Kluft zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen auf dieſe Weiſe ſich nicht ausfüllen läßt, ſo verſucht es nun Spinoza, ob es ihm nicht gelingen möge, umgekehrt einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch Einſchiebung eines Mittelgliedes zu finden. Dieſes Mittelglied in und mit der Annahme und Vorausſetzung endlicher Modificationen der göttlichen Attribute iſt denn auch das punctum saliens und der nervus probandi in der ganzen Demonſtration für die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen. Da das Endliche — ſo lautet dieſe Demonſtration — weder aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, noch aus einer ewigen und unendlichen Modification dieſes Attributs hat folgen können, ſo hat es alſo folgen müſſen aus Gott, oder einem Attribut deſſelben, ſofern dieſes Attribut modificirt iſt durch eine Modification, welche endlich iſt, und eine begränzte Exiſtenz hat. Sodann hat abermals dieſe Urſache oder dieſer modus auch determinirt werden müſſen von einer andern Urſache, die auch endlich iſt und eine begränzte Exiſtenz hat, und hinwiederum dieſe letzte von einer andern, und ſo immerfort ins Unendliche.

So iſt alſo doch Gott die Urſache von allem, was nothwendiger Weiſe aus ſeinem Weſen folgt, von den endlichen ſowohl, als den unendlichen modis ſeiner Subſtanz, die Urſache alſo auch von dem endlichen Verſtande und Willen, und von den einzelnen körperlichen Dingen, als den endlichen modis der Ausdehnung. Aber er iſt die Urſache von beiden, den endlichen und den unendlichen modis ſeiner Subſtanz, nur nicht auf

die gleiche, ſondern auf verſchiedene Weiſe. Zu Beſtimmung dieſes verſchiedenen Cauſalverhältniſſes der wirkenden Urſache aller Dinge zu ihren unendlichen und ihren endlichen Folgen und Wirkungen, erklärt darum auch das, dem Lehrſatze und ſeiner Demonſtration hinzugefügte, erläuternde Scholion, Gott für die absolut nächſte Urſache der, von ihm unmittelbar hervorgebrachten, aus ſeiner uneingeſchränkten Natur folgenden Dinge, dagegen nur für die entfernte Urſache der einzelnen Dinge; obſchon man Gott eigentlich auch nicht, ſondern nur um deswillen die entfernte Urſache der einzelnen Dinge nennen könne, um dieſe von jenen erſten Dingen zu unterſcheiden, die unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, weil erſt vermittelſt dieſer erſten Dinge auch die andern einzelnen endlichen Dinge aus ſeiner Natur folgen konnten. — Soll nun aber dieſes mittelbare Hervorbringen nicht dennoch ein Sprung, oder eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ſeyn, und Gott die entfernte Urſache in dem von Spinoza entſchieden verworfenem Sinne heißen, wonach eine ſolche Urſache auf keine Weiſe mit der Wirkung verbunden iſt, und ihrer Ungleichartigkeit wegen verbunden ſeyn kann, ſo muß auch jenem Unterſchiede zwiſchen einem unmittelbaren und einem bloß mittelbaren Hervorbringen eine Deutung gegeben werden, die uns den Zuſammenhang zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen auf eine verſtändliche und genügende Weiſe zu erklären vermag. Wir dürfen die nähere Auskunft über dieſen ſo wichtigen Punct nicht lange ſuchen. Schon die Demonſtration des nächſtfolgenden 29ſten Lehrſatzes giebt uns darüber in wenigen Worten einen deutlichen und beſtimmten Fingerzeig. Es heißt nämlich daſelbſt: die modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe gefolgt, und das entweder, in wiefern die göttliche Natur als absolut (nach dem 21ſten Lehrſatze), oder, ſofern ſie als beſtimmt auf gewiſſe Weiſe zu handeln betrachtet wird. Ueber dieſe zwiefache Betrachtungsweiſe der

göttlichen Natur giebt uns Spinoza im folgenden 2ten Theile der Ethik eine Erklärung, die durch ihre Deutlichkeit und Beſtimmtheit keinen Zweifel übrig läßt, wie wir uns die Sache zu denken haben. Wir wollen den bedeutungsvollen 9ten Lehrſatz des 2ten Theils, welcher uns den Schlüſſel zum klaren Verſtändniſſe des Verhältniſſes zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen in die Hände legt, wörtlich in Spinoza's Sprache ſelber herſetzen. Hier iſt dieſer Lehrſatz: Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

In der, für dieſen Satz geführten Demonſtration, erklärt ſich Spinoza auf die entſchiedenſte Weiſe dahin, daß die Idee eines einzelnen wirklich exiſtirenden Dinges als ein einzelner, von den übrigen dieſer Art verſchiedener modus des Denkens, Gott zur Urſache habe, nicht inwiefern er ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern ſo fern er als afficirt durch einen andern modus des Denkens betrachtet wird, und deſſelben gleichfalls, ſo fern er durch einen andern afficirt iſt, und ſo ins Unendliche fort. Da nun die Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung ihrer Urſachen einerlei iſt, ſo folgt daraus unwiderſprechlich, was in dem dergeſtalt erwieſenen Satze gelehrt wird. Auch ergiebt ſich hieraus zugleich, was durch die Demonſtration des Corollariums zu demſelben Satze erwieſen verden ſoll, daß nämlich von allem, was in dem Gegenſtande irgend eines Begriffs vorgeht, in Gott der Begriff vorhanden ſey, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern man ihn als durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet.

Was Spinoza von den Begriffen der einzelnen Dinge lehrte und bewies, das konnte er auf die völlig gleiche Weiſe auch von dieſen einzelnen wirklichen Dingen ſelber behaupten und beweiſen. Als einzelne modi

Digitized by Google

der Ausdehnung, d. i. als Körper (nach der erſten Definition p. 2.) müſſen nämlich dieſelben Gott zur Urſache haben, nicht inwiefern er, von Seiten ſeines Attributs der abſoluten Ausdehnung betrachtet, unendlich iſt, ſondern inwiefern er als afficirt oder determinirt durch einen andern modus der Ausdehnung betrachtet wird, u. ſ. w. ins Unendliche fort.

Der angezogene bedeutungsvolle, und für die Einſicht in das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach der Lehre des Spinozismus ſo wichtige und fruchtbare Satz läßt uns nun, wie ſchon bemerkt, einen genügenden Aufſchluß über jenes Verhältniß gewinnen, indem er ein klares Licht über die wahre Bedeutung des, in dem zuvor angeführten 28ſten Lehrſatze des erſten Theils beſtimmten Unterſchiedes zwiſchen unmittelbaren und unendlichen, und zwiſchen mittelbaren und endlichen Modificationen der göttlichen Subſtanz verbreitet, auch zugleich eine nähere und beſtimmte Erklärung über die, in der Demonſtration des 29ſten Lehrſatzes vorkommende doppelte Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur enthält. — Halten wir vergleichend das eine an das andre, ſo muß es uns einleuchten, daß Spinoza das letzte Princip der Endlichkeit in das Unendliche ſelber geſetzt, in dem beſtimmten Sinne nämlich, wonach Gott als die copula des Unendlichen und des Endlichen anzuerkennen iſt. Wofern demnach in Gottes Weſen ſelbſt das Band der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen liegt, ſo bedarf es ganz und gar keiner Ableitung des einen aus dem andern, um den Uebergang von dem einen zu dem andern, entweder vom Endlichen zum Unendlichen, oder umgekehrt von dieſem zu jenem begreiflich zu machen. Es giebt keinen ſolchen Uebergang. Denn in Gott, als der copula des Unendlichen und des Endlichen, iſt das eine in und mit dem andern zumal und zugleich geſetzt, ſo daß aus der gegebenen göttlichen Natur, als dem Bande der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen, Alles

Digitized by Google

begreiflich iſt, und Alles, dem Weſen wie dem Seyn nach, mit Nothwendigkeit folgt.

Und damit haben wir nun auch den wahren Sinn erfaßt, in welchem die wichtige und fruchtbare Grundlehre Spinoza's, daß und wie Gott die Urſache ſeiner ſelbſt und zugleich die Urſache aller Dinge ſey, muß gedeutet werden.

Gott iſt zuvörderſt die Urſache ſeiner ſelbſt durch ſeine Macht, die ſein Weſen ſelbſt, und in deſſen Nothwendigkeit ſeine eigene Exiſtenz gegründet iſt. Gott iſt in dieſem Betracht ſein eigenes Product, als Subſtanz und als natura naturans. Gott iſt aber auch hiernächſt zugleich die Urſache aller Dinge, welche als Affectionen der Attribute ſeiner Subſtanz in ihm ſind, durch dieſe Attribute begriffen werden, und mit Nothwendigkeit aus denſelben folgen. Dieſe Affectionen ſind nun nichts anders, als die einzelnen Dinge, welche ſich zur Subſtanz und deren Eigenſchaften verhalten, wie die natura naturata zur natura naturans, die entſtandene zur unentſtandenen, urſprünglichen Natur. Beide ſind nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach von einander verſchieden. Denn die Subſtanz, als die natura naturans, iſt das Seyende, die Affectionen oder Accidenzen der Subſtanz ſind dagegen das Werdende im Seyenden, das Entſtehende im Unentſtandenen, das Wechſelnde und Wandelbare im Unwandelbaren, das Zeitliche im Ewigen. Gott alſo in dieſer Beziehung iſt nicht die Urſache ſeiner ſelbſt, als des Seyenden, ſondern die Urſache alles deſſen, was in ihm als ein Werdendes und Gewordenes, von dem Seyenden der Art nach Verſchiedenes, angetroffen wird. Da nun aber, einem im Syſtem aufgeſtellten Axiom zufolge (Axiom IV. p. 1.), nur zwiſchen gleichartigen Dingen ein wirkliches Cauſſalverhältniß eintreten kann, ſo wird das, vom Seyn der Art nach verſchiedene Werden, Gott nicht zur Urſache haben können, ſofern er ein reines Seyn iſt. Er wird daher ſein eigenes abſolutes Seyn beſchränken, wird es verneinen, und durch dieſe Beſchränkung

Digitized by Google

und Verneinung von einem Seyenden zu einem Werdenden ſich machen müſſen, um auf dieſe Weiſe und unter dieſer Bedingung allein, als die natura naturans die Urſache der natura naturata werden zu können. Iſt nun erſt ein Band der Gemeinſchaft zwiſchen der ſchaffenden und geſchaffenen Natur durch geſetzte Gleichartigkeit zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung geknüpft, ſo macht ſich dann alles übrige leicht und von ſelbſt. Und wir begreifen dann auch, warum und inwiefern Gott die unmittelbare Urſache von einigen, und nur die mittelbare von andern, aus ſeinen Attributen entſpringenden Modificationen genannt wird. — Wenn nämlich nach dem Grundſatze: totum parte prius esse necesse est, das Ganze aller einzelnen Dinge jedem Einzelnen insbeſondre, der Bedingung nach, vorhergehen muß, ſo wie die Subſtanz eher geſetzt ſeyn muß, als ihre Affectionen, das Seyn eher als das Werden überhaupt, ſo wird die Cauſſalität der Macht Gottes, wodurch er die Urſache des Ganzen aller einzelnen Dinge, d. h. der natura naturata in ihrer Geſammtheit oder abſoluten Totalität iſt, als die erſte und unmittelbare, der beſchränkten, auf das Produciren eines und des andern einzelnen Theils des Ganzen gerichteten Cauſſalität, als einer bloß mittelbaren, durch jene erſte unbegränzte vermittelten und bedingten Cauſſalität, vorhergehen. Und wie das Product jener unmittelbaren und unbeſchränkten, auf das Produciren des Ganzen der einzelnen Dinge gehenden Cauſſalität, ein unendliches iſt, ſo das Product der mittelbaren begränzten Cauſſalität ein endliches, d. i. ein einzelnes entſtandenes, in ſeinem Werden vorübergehendes Ding. Der unendlichen Cauſſalität der göttlichen Macht entſpricht ſonach als einer unendlichen Productivität ein unendliches Product, der endlichen dagegen ein endliches.

Sofern nun Gott die Urſache der einzelnen endlichen Dinge in ihrer abſoluten Totalität, als des Unendlich-Endlichen iſt, entſpringen dieſe Dinge aus ihm auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vor-

übergehende, endliche und vergängliche Weiſe. Denn in ihrer abſoluten Geſammtheit betrachtet, verharren dieſe Dinge immer unwandelbar in ihrem ewigen Daſeyn. Aber nichts deſto weniger entſpringen dieſelben einzelnen endlichen Dinge aus Gott doch auch auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weiſe, da ſie ja Theile des Ganzen, als ſolche aber einem unaufhörlichen Wechſel und Wandel des Entſtehens und Vergehens unterworfen ſind. Als bloßer Theil des Ganzen entſteht alſo jedes einzelne beſtimmte Ding gegenwärtig in Gott, und mit dieſem einzelnen Dinge auch der Begriff von demſelben; welcher Begriff nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich in Gott vorhanden iſt, da er mit demſelben zugleich entſteht und wieder vergeht.

Sonach alſo iſt in Gott durch ein urſprüngliches und unzertrennliches Band vereiniget das abſolute Seyn mit dem abſoluten, anfangs- und endloſen Werden. Als Subſtanz iſt er das abſolute Seyn; von Seiten ſeiner Cauſſalität betrachtet aber, als Urſache der natura naturata, das abſolute Werden. — Als Subſtanz in ſeinem abſoluten Seyn betrachtet, hat Gott weder Verſtand noch Willen, denn dieſe gehören zur natura naturata, und ſind daher als bloße Producte der Cauſſalität der göttlichen Macht anzuſehen; der unendliche Verſtand und Wille, d. h. der Inbegriff aller einzelnen denkenden Weſen in der Natur, als Product der unmittelbaren; jeder endliche Verſtand und Wille dagegen, d. i. irgend ein einzelnes denkendes Ding, z. B. eine einzelne menſchliche Seele insbeſondre, als Product der mittelbaren und beſchränkten göttlichen Cauſſalität. (propos. XXXI. demonstr. und Schol.)

Verhalten ſich nun Verſtand und Wille zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und alles überhaupt, was von Gott zum Exiſtiren und zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß, ſo kann auch von Gott nicht geſagt werden, daß er nach der Freiheit des Willens handle; eben darum, weil alles insgeſammt, was zur gewirkten Natur gehört, aus der Nothwendig-

Digitized by Google

keit der göttlichen Natur folgt, und von derſelben auf gewiſſe Weiſe zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt wird. Es kann deshalb auch der Wille nicht eine freie Urſache genannt werden.

Iſt hiernach alles vorherbeſtimmt von Gott, nicht nach der Freiheit des Willens, oder ſeinem abſoluten Wohlgefallen, ſondern nach ſeiner abſoluten Natur, oder ſeiner unendlichen Macht, ſo kann man auch Gott keinen Endzweck beimeſſen, durch deſſen Vorſtellung er bei ſeinem Handeln geleitet und beſtimmt würde. Es giebt daher überall in der Natur keine Endurſachen; dieſe ſind nichts weiter als menſchliche Erdichtungen, erzeugt durch Wahn, Unwiſſenheit und durch Vorurtheile, von denen die Menſchen in Erklärung der Natur und in Beurtheilung der Dinge irre geleitet werden. Und ſind alle Dinge aus der gegebenen vollkommenſten Natur nothwendig erfolgt, ſo ſind ſie auch in höchſter Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden. Da es jedoch Gott nicht an Stoff gebrach, Alles vom höchſten bis zum niedrigſten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, ſo ſind freilich auch die erſchaffenen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach von einander verſchieden; aber das Mehr oder Weniger ihrer Vollkommenheit darf doch nicht nach Zweckbegriffen ihres Nutzens, ſondern es muß lediglich nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur, und nach dem Maaße ihres Vermögens geſchätzt werden.

So hatte demnach Spinoza ſeine Lehre von Gott und der Abkunft der Welt der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gegen die mancherlei auf die Endurſachen ſich beziehenden Vorurtheile, durch Entkräftung derſelben, ſicher zu ſtellen geſucht; und er glaubte nunmehr, von der unerſchütterlichen Feſtigkeit des Fundaments ſeines Lehrgebäudes überzeugt, auf dieſe Grundlage das Gebäude ſelbſt, als ein Syſtem der Wiſſenſchaft das All der Dinge oder des Univerſums, mit Sicherheit errichten zu können. Das Gefühl des Unvermögens mit ſeinem endlichen Verſtande das alles zu

Digitized by Google

umfaſſen, was aus dem Weſen des ewigen und abſolut unendlichen Dinges nothwendig folgen muß, da er bewieſen hatte, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe, nöthigte ihn indeſſen, ſich nur auf einen Theil des Ganzen in Erklärung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und ihres Zuſammenhanges unter einander aus der göttlichen Natur und Cauſſalität, zu beſchränken. Und der gleich Anfangs ſeinem philoſophiſchen Nachdenken geſetzte, auf die Erſtrebung des höchſten Guts gerichtete Endzweck, mußte ihn daran erinnern, vor allem andern das zum Gegenſtande ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu machen, was mit jenem höchſten und wichtigſten Zwecke aller Wiſſenſchaft in der nächſten und fruchtbarſten Verbindung ſtand. Da dieſer Gegenſtand nun kein anderer ſeyn konnte, als die Erkenntniß von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele, ſo zog er die Naturlehre der menſchlichen Seele der Naturphiloſophie des materiellen Univerſums, womit Descartes vornehmlich ſich beſchäftigt hatte, vor, um von dieſer theoretiſchen Erkenntniß der Abkunft und der Natur der menſchlichen Seele zur praktiſchen Erkenntniß ihrer Beſtimmung zur höchſten Glückſeligkeit, als dem letzten Strebe- und Zielpuncte ſeiner Ethik, geleitet werden zu können.

Wir folgen in unſrer Darſtellung alſo dem Gange unſers ſpeculativen Ethikers, wenn wir ſeine Lehre von dem Urſprunge und der Natur der menſchlichen Seele an, den beiden vorangegangenen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt der Dinge, als die immanente, wirkende Urſache derſelben, unmittelbar anſchließen.

Digitized by Google

Drittes Lehrſtück.

Die Lehre von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele.

Ausgehend von dem Standpuncte des empiriſchen Bewußtſeyns bei den vorhabenden Unterſuchungen, ſtellt Spinoza folgende, als factiſch unmittelbar gewiſſe, von jenem genommenen Standpuncte aus ſich ihm darbietende Grundwahrheiten unter der Form von Grundſätzen auf, nämlich

Erſtens: Das Weſen des Menſchen involvirt keine nothwendige Exiſtenz; d. h. es iſt nach der Ordnung der Natur eben ſowohl möglich, daß dieſer und jener Menſch exiſtire, als daß er nicht exiſtire.

Zweitens: Der Menſch denkt.

Drittens: Der Begriff (idea) liegt als urſprüngliche Denkweiſe und als Bedingung der Möglichkeit, allen übrigen modis des Denkens: dem Lieben, Begehren, und allen anderweitigen Gemüthsaffecten zum Grunde.

Viertens: Wir empfinden, daß ein Körper, und auch der unſrige, auf mannichfaltige Weiſe afficirt werde.

Fünftens: Wir empfinden und nehmen wahr keine andern einzelnen Dinge, als nur Körper und Weiſen zu denken.

Sechstens: Der Menſch, ein einzelnes körperliches und denkendes Weſen, iſt von Seiten ſeiner körperlichen, wie ſeiner geiſtigen Natur, ein Theil der geſammten Natur überhaupt.

Aus dem erſten Grundſatze ergiebt ſich unwiderſprechlich, daß das, was die Form des Menſchen ausmacht, nicht das Weſen der Subſtanz ſeyn könne, zu deren Weſen die nothwendige Exiſtenz gehört, und die auch ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. ſ. w. iſt. Es kann ſonach das Weſen des Menſchen nur aus gewiſſen Modificationen der Attribute Gottes beſtehen. Da nun die Modificationen eines jeden

Digitized by Google

Attributs den Begriff bloß ihres Attributs, und ſonſt keines andern, in ſich ſchließen, und mithin auch Gott nur inſofern zur Urſache haben können, als er bloß unter dieſem Attribut, zu welchem die Modificationen gehören, nicht aber, inwiefern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird; ſo beſteht alſo der Menſch als denkendes Weſen, d. i. die menſchliche Seele, deren Grundthätigkeit in Bildung der Begriffe, als der erſten urſprünglichen Denkweiſen, ſich äußert, aus ſolchen Modificationen, die Gott zur Urſache haben, ſofern er ein denkendes Weſen iſt.

Als denkendes Weſen, welches auf unendliche Weiſe denken kann, hat Gott nothwendig einen Begriff, ſowohl von ſeinem Weſen, als von allem, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt; denn dieſen Begriff kann er nur inſofern bilden, als er ein denkendes Weſen, nicht aber ſofern er der Gegenſtand ſeines Begriffs iſt. Und dieſer Begriff kann auch nur ein einziger ſeyn, weil Gott nur ein einziger iſt. (propos. III. IV. p. 2.)

Hieraus erhellet demnach, daß Gott die Urſache des formalen Weſens der Begriffe, als gewiſſer beſtimmter Arten und Weiſen des Denkens, nur als denkendes Weſen ſey. (propos. V. p. 2.) So lange man demnach die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet, muß man auch die Ordnung der ganzen Natur, oder der Verknüpfung der Urſachen, bloß durch das Attribut des Denkens erklären; dagegen hinwiederum bloß durch das Attribut der Ausdehnung, ſofern man die Dinge als Modificationen der Ausdehnung anſieht, da immer nur Dinge auf einander folgen, oder als Urſachen und Wirkungen mit einander verknüpft ſind, die einer und derſelben Eigenſchaft entſprechen. — Daß aber an ſich ſelbſt, der Wahrheit nach betrachtet, die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge ſelber entſpricht, und das eine mit dem andern einerlei iſt, hat ſeinen Grund darin, daß ein modus der Ausdehnung,

Digitized by Google

und der Begriff von dieſem modus eine und dieſelbe Sache iſt, nur ausgedrückt auf eine zwiefache Weiſe, weil ſie Modificationen Einer und derſelben denkenden und ausgedehnten Subſtanz ſind, die man ſich bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute vorſtellt. Darum muß denn auch die Denkkraft der wirkſamen (phyſiſchen) Thätigkeitskraft derſelben denkenden und körperlichen, göttlichen Subſtanz gleich ſeyn.

Wie nun die Denkkraft Gottes die Urſache des formalen Weſens aller Begriffe insgeſammt iſt, ſo muß ſie auch die Urſache von dem Begriffe eines einzelnen, wirklich vorhandenen Dinges ſeyn. Ein ſolcher Begriff hat aber Gott zur Urſache, keinesweges inwiefern derſelbe ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern lediglich, ſofern er als afficirt durch einen andern Begriff eines wirklich vorhandenen, einzelnen Dinges gedacht wird, u. ſ. w. ins Unendliche fort. (Prop. IX. p. 2.) So wird denn auch von allem, was in dem beſondern Gegenſtande eines jeden Begriffs vorgeht, die Erkenntniß in Gott zu finden ſeyn, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er als afficirt durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges betrachtet wird. Und da die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei iſt, ſo wird die Erkenntniß von dem, was in irgend einem einzelnen, wirklich vorhandenen, durchaus beſtimmten Dinge vorgeht, in Gott ſeyn, nur inwiefern der Begriff von dieſem Gegenſtande in ihm iſt.

Als der Begriff eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges iſt nun die menſchliche Seele, deren wirkliches und urſprüngliches Seyn und Grundweſen in einem ſolchen Begriffe beſteht, ein Theil des unendlichen, die abſolute Totalität der Begriffe von allen einzelnen, wirklich vorhandenen Dingen befaſſenden, göttlichen Verſtandes. Wenn wir alſo ſagen: die menſchliche Seele faſſet dieſen oder jenen Gedanken, ſo heißt dieſes nichts anders, als: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er durch die

Digitized by Google

Natur der menſchlichen Seele erklärt wird, oder das Weſen derſelben ausmacht. So auch, wenn wir ſagen: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht nur, inwiefern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſondern inwiefern er zugleich mit der menſchlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat, ſo heißt dieſes alsdann nichts weiter, als: die menſchliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil, oder unvollſtändig.

Aus dem zuvor bereits erwieſenen Satze, daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig eine Erkenntniß in Gott ſeyn müſſe, inwiefern derſelbe die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſo wie aus der anerkannten Uebereinſtimmung der Ordnung und des Zuſammenhanges der Begriffe mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge, ergiebt ſich nunmehr ganz folgerecht der, für Spinoza's pſychiſche Anthropologie ſo bedeutungsvolle und folgenreiche Satz: daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig ein Begriff in der Seele vorhanden ſeyn muß. Nun iſt der Gegenſtand des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, der Körper, oder eine wirklich exiſtirende Modification der Ausdehnung, und nichts weiter. Es wird ſonach in dieſem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorſtellung erhielte. Dieſer menſchliche Leib aber, mit welchem, als ihrem unmittelbaren, directen Gegenſtande, die menſchliche Seele vereiniget iſt, iſt zuſammengeſetzt aus ſehr vielen Individuen verſchiedener Natur und Beſchaffenheit, von denen ein jedes wiederum ſehr zuſammengeſetzt iſt; er wird ferner von den, außer ihm befindlichen Körpern auf mancherlei Weiſe afficirt, bedarf auch zu ſeiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, ſo wie er ſelbſt auch die äußerlichen Körper auf mancherlei Weiſe bewegen, und ihnen mancherlei Richtungen geben kann.

Digitized by Google

Da nun die Seele alles, was in ihrem Leibe vorgeht, wahrnehmen muß, ſo iſt ſie auch vermögend, von vielen Dingen ſich Vorſtellungen zu machen, und dazu um ſo vermögender, für je mehrere Veränderungen oder Diſpoſitionen ihr Körper empfänglich iſt. Darum iſt auch die Idee, welche das formale Weſen der Seele ausmacht, nicht einfach, ſondern aus mehreren Ideen zuſammengeſetzt. Und da alle Veränderungen (modi), welche ein Körper erleidet, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (nach dem Geſetze der Wechſelwirkung) entſpringen, ſo wird auch die Vorſtellung von einer jeden dieſer Veränderungen die Natur des menſchlichen, und auch zugleich die des äußerlichen afficirenden Körpers enthalten. Doch werden die Vorſtellungen von außer uns befindlichen Körpern uns mehr die Beſchaffenheit unſers eigenen Körpers, als die Natur der äußern Körper wahrnehmen laſſen. So erkennt denn auch die Seele ihren Körper und deſſen Daſeyn nur durch die Vorſtellungen von den Veränderungen, welche in dieſem Körper vorgehen.

Wie nun die Seele ſelbſt mit dem Körper, als ihrem Gegenſtande, ſo iſt auch die Vorſtellung von der Seele auf eben die Art und aus demſelben Grunde mit der Seele vereiniget. Denn die Vorſtellung von der Seele, d. i. die Vorſtellung der Vorſtellung (idea ideae), oder die bloße Form der Vorſtellung ohne Beziehung auf einen Gegenſtand, als eine Art und Weiſe des Denkens betrachtet; d. i. das Bewußtſeyn der Seele, und die Seele ſelbſt, als die mit ihrem Gegenſtande, dem Körper, identiſche Vorſtellung von demſelben, machen ein und daſſelbe Individuum aus; welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung gedacht wird. (Propos. XXI. p. 2. Anm.) Da hiernach die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und daſſelbe Ding iſt, die Vermögen und Kräfte des Denkens und Wollens nichts anders ſind, als nur Beſtimmungen des Körpers, ſo kann die Vortrefflichkeit der Seele

Digitized by Google

auch nie eine andere ſeyn, als die Vortrefflichkeit ihres Leibes, und man wird daher auch die Vorzüglichkeit einer Seele vor andern aus der Vorzüglichkeit ihres Leibes, ſeiner Vermögen und Kräfte, und der größern Unabhängigkeit ſeiner Handlungen von dem Einfluſſe anderer Körper, erkennen, und nach dieſem Maaßſtabe zu ſchätzen haben. Ueber dieſen, für die Einſicht in Spinoza's Theorie von dem Weſen und Wirken der menſchlichen Seele und ihrer Vollkommenheit, ſo entſcheidenden Punct hat Spinoza, wie auch Jacobi in einer Anmerkung zu ſeiner Darſtellung des Spinozismus bemerkt, auf die mannigfaltigſte und ausführlichſte Art an mehreren Stellen ſeiner Ethik ſich erklärt. Am deutlichſten und beſtimmteſten aber hat er ſich darüber in der Erläuterung zu der gegebenen allgemeinen Definition der Affecten mit folgenden Worten ausgeſprochen: „Quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod Mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim: Mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur."

Was nun insbeſondre die Erkenntniſſe betrifft, welche die Seele theils von ſich ſelbſt, theils von ihrem eigenen Leibe, theils von äußerlichen Körpern beſitzt, ſo ſind dieſe Erkenntniſſe alle inadäquat, verworren und verſtümmelt, ſo lange und ſo oft die Seele aus dem Standpuncte der gemeinen (der Zeitbedingung und dem Geſetze der Succeſſion unterworfenen) Naturordnung die

Digitized by Google

Dinge betrachtet. Alſo nicht, wenn ſie von außen, und ſo wie ihr die Dinge von ungefähr aufſtoßen, zur Betrachtung dieſes oder jenes Gegenſtandes beſtimmt wird, ſondern nur, wenn ſie innerlich, dadurch nämlich, daß ſie mehrere Dinge zugleich betrachtet, beſtimmt wird, deren Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit, und deren Widerſtreit kennen zu lernen, erkennet die Seele die Dinge klar und deutlich. (Prop. XXIX. Schol.) Ueberhaupt ſind die Begriffe unvollſtändig und verwirrt, inwiefern ſie auf eine beſondre Seele (ad singularem alicujus mentem) bezogen werden. (Propos. XXXVI. demonstr.) Es ſind dagegen alle Ideen wahr, mithin eben darum auch deutlich und vollſtändig, ſofern ſie auf Gott bezogen werden. (Propos. XXXII.) Dieſe wahren, deutlichen und adäquaten, auf Gott ſich beziehenden Ideen, ſind das Eigenthum der Vernunft, in deren Natur es liegt, ſich die Dinge, ſo wie ſie an ſich ſind, d. i. nicht als zufällig, ſondern als nothwendig und unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzuſtellen. Es hängt daher bloß von der Einbildungskraft ab, wenn man die Dinge in Anſehung des Vergangenen ſowohl als des Zukünftigen als zufällig betrachtet. (Prop. XLIV. und Corollar. I. und II.) Nicht ſo die Vernunft, welche auf Begriffen beruht, die das ausdrücken, was Allem gemein iſt, keines einzelnen Dinges Weſen erklären, und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, bloß unter einem gewiſſen Bilde der Ewigkeit gedacht werden müſſen. — So gewiß nun die menſchliche Seele in und mit der Vernunft Ideen beſitzt, wodurch ſie ſich ſelbſt, ihren eigenen Körper, und vermittelſt deſſelben auch die Körper außer ihr als wirklich exiſtirend, aber nicht auf eine zufällige und zeitliche Weiſe, ſondern als nothwendig und unter einer gewiſſen Form der Ewigkeit mit Klarheit und Vollſtändigkeit erkennet, ſo gewiß hat ſie auch eine adäquate Erkenntniß von dem unendlichen Weſen Gottes. Denn die Erkenntniß, welche in einer jeden ſolchen Idee von dem nothwendigen und ewi-

gen, wahrhaften Seyn und Weſen der Dinge liegt, ſchließt ja Gottes ewiges und unendliches Weſen in ſich.

Daß endlich — eine Lehre, womit Spinoza ſeine Theorie von der Seele und ihren Eigenſchaften beſchließt — die menſchliche Seele keinen abſoluten oder freien Willen beſitze, ſo wenig als ein unbedingtes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w., ſondern in allem ihrem beſtimmten Wollen von einer Urſache beſtimmt werde, die abermals von einer andern beſtimmt iſt, und ſo fort ins Unendliche, muß daraus klar einleuchten, daß die menſchliche Seele ja nur eine gewiſſe beſtimmte Modification des Denkens iſt, und mithin auch nicht die freie Urſache ihrer Handlungen ſeyn kann. Auch giebt es in der Seele kein abſolutes Vermögen des Wollens und Nichtwollens, ſondern nur einzelne Willensbeſtimmungen, da unter dem Wollen nicht etwa ein Vermögen des Begehrens und Verabſcheuens, ſondern vielmehr das Vermögen zu verſtehen iſt, wodurch die Seele das, was wahr oder falſch iſt, bejahet oder verneinet; — alſo nur lauter einzelne Handlungen des Bejahens und Verneinens. Und da dergleichen Handlungen nichts anders ſind, als Acte des in ſteter Thätigkeit befindlichen Denkens, und als lebendige Aeußerungen des denkenden Weſens ſelbſt, ſo iſt auch ein einzelnes Wollen und eine Idee, mithin auch Wille und Verſtand ſelbſt, Ein und daſſelbe.

Von dieſer Lehre nun, der Lehre von der Nothwendigkeit aller Willensbeſtimmungen, glaubt ihr Bekenner rühmen zu können, wie viel ihre Kenntniß zu einem guten Lebenswandel aus mehr denn einem Grunde, und in mehr als einem Betracht beitrage. — Denn mit dieſer, wie mit den übrigen Lehren von der menſchlichen Seele, ihrer Abkunft aus Gott, und ihrem Verhältniſſe zu demſelben, glaubt auch wirklich Spinoza den Grund zu einer praktiſchen Sitten- und Religionslehre gelegt zu haben, welche dem Menſchen den ſichern, obgleich ſchwierigen Weg anzeigen ſollte, auf dem er das preißwürdige Ziel ſeiner hohen Beſtimmung, die höchſte Glück-

Digitized by Google

ſeligkeit, durch ein tugendhaftes und gottſeliges Leben zu erreichen vermöge. Das alſo iſt die praktiſche Seite des Syſtems, die eigentliche Ethik und Religionslehre in demſelben, welche Spinoza in den drei letztern, von den Affecten, der Knechtſchaft und der Freiheit des Menſchen handelnden Theilen des Ganzen, vorträgt. — Um nun auch noch von dieſer praktiſchen Seite das Syſtem nach ſeiner Endabſicht kennen zu lernen, müſſen wir die weſentlichſten Hauptpuncte des Inhalts der gedachten Abhandlungen ausheben und in folgendem Lehrſtücke zuſammenfaſſen.

Viertes Lehrſtück.

Die praktiſche Sitten- und Religionslehre des Spinozismus.

Als Einleitung und Propädeutik für die Ausbildung ſeiner praktiſchen Sitten- und Religionslehre dient dem Spinoza eine anthropologiſche Theorie von dem Urſprunge und der Natur der Affecten, worunter er Affectionen des Körpers zugleich nebſt den Begriffen von dieſen Affectionen verſteht, wodurch das Wirkungsvermögen deſſelben vermehrt oder vermindert, befördert oder beſchränkt wird. Die Natur dieſer Affectionen beſteht nämlich theils in einem Thun, theils in einem Leiden; in einem Thun, wenn wir davon die adäquate Urſache ſeyn können, widrigenfalls iſt die Affection als ein Leiden anzuſehen. Denn alles Thun und Handeln entſpringt allein aus adäquaten, alles Leiden dagegen aus inadäquaten Ideen. Unſere Seele iſt demnach um ſo mehr dem Leiden unterworfen, je mehrere inadäquate Ideen, dagegen um ſo weniger, je mehrere adäquate Ideen ſie hat beim Beſitze eines größern Wirkungsvermögens. — Wie nun jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, indem nichts in ihm anzutref-

ſen iſt, von dem ſein Seyn und Weſen zerſtört werden könnte, das vielmehr jedem feindſeligen Einwirken von Außen ſich entgegenſetzt, ſo äußert auch die Seele dieſes Streben, und iſt deſſelben ſich bewußt. Dieſes Streben iſt auch nichts anders, als das wirkſame Weſen des Dinges ſelber. Und da die im Denken beſtehenden Fähigkeiten der menſchlichen Seele gleich ſind den Fähigkeiten des Körpers, jene mithin um ſo geſchickter iſt, von recht vielen Dingen ſich Vorſtellungen zu machen, je empfänglicher dieſer für Dispoſitionen von verſchiedener Art, ſo muß die Idee von allem, was das Wirkungsvermögen unſers Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder einſchränkt, auch das Denkvermögen unſrer Seele vermehren oder vermindern, befördern oder einſchränken. Es kann ſonach, wie hieraus zu erſehen iſt, die Seele große Veränderungen erfahren, und bald von geringerer zu größerer Vollkommenheit, bald von dieſer zu jener übergehen, woraus ſich eben die Affecten von Freude und Leid, oder von Vergnügen und Mißvergnügen erklären laſſen.

Aus der Verbindung mit der Idee von den äußern, dieſe Affecten erregenden Urſachen, entſtehen die Liebe und der Haß. Alle Affecte laſſen ſich nach Spinoza auf die drei Grundaffecten (affectus primitivos s. primarios) der bewußten oder bewußtloſen Begierde, d. h. des auf die Seele und den Körper zugleich bezogenen, auf die Selbſterhaltung gerichteten Strebens (cupiditas) der Freude und des Leides zurückführen. Unter allen Affecten nun, welche auf das thätige Leben der Seele ſich beziehen, giebt es außer der Freude und dem Triebe der Selbſterhaltung, keine andern weiter.

Wie Spinoza Affecte der Thätigkeit und des Leidens, ſo unterſcheidet er auch gute und ſchlechte Affecten (affectus bonos et malos). Unter Affecten der erſtern Art verſteht er ohne Zweifel keine andern als die, welche mit den Vorſchriften der menſchlichen Vernunft übereinſtimmen, unter den letztern dagegen diejenigen, welche dieſen Vorſchriften zuwider ſind. Da nun die

Digitized by Google

Vernunft nichts fordert, was gegen die Natur iſt, ſo iſt ſie ſelbſt es, welche einem Jeden vorſchreibt, ſich ſelbſt zu lieben, ſeinen wahren Nutzen zu ſuchen, und das alles zu begehren, was den Menſchen wahrhaft zu einer gröſſern Vollkommenheit führt; mit Einem Worte: die Vernunft fordert ſchlechterdings von einem Jeden, daß er ſich in ſeinem Seyn zu erhalten ſtrebe.

Dieſer höchſten und unbedingten Vernunft-Forderung gemäß, einer Wahrheit, deren Evidenz, wie Spinoza meint, der Evidenz des Axioms, daß das Ganze gröſſer iſt als ſein Theil, gleich zu achten iſt, muß ſonach das Gute das Nützliche, das dem Zwecke der Selbſterhaltung Zuträgliche ſeyn, wovon wir alſo mit Zuverläſſigkeit wiſſen, daß es uns zum Mittel diene, dem Muſter der menſchlichen Natur durch Erlangung immer gröſſerer Vollkommenheit, beſtehend in Vermehrung und Erhöhung unſers Wirkungsvermögens, ſofern daſſelbe aus unſrer eigenen Natur zu erkennen und danach zu beſtimmen iſt, ſtets näher und näher zu kommen.

Aus dieſen Begriffsbeſtimmungen des Guten und Böſen, als des dem Zwecke unſerer Selbſterhaltung Zuträglichen oder Nachtheiligen, erhellet denn auch, daß wir etwas nicht darum, weil wir es für gut halten, begehren und wollen; umgekehrt vielmehr beurtheilen wir es als gut, weil wir es begehren und wollen. Denn das Gute iſt Gegenſtand und Zweck unſers Strebens und Wollens, als ein zur Erhöhung unſrer Vollkommenheit, d. i. unſers Wirkungsvermögens dienendes Mittel, welches demnach nur zu erkennen iſt aus dem vorgeſtellten Affect der Freude, einem Zuſtande, in welchem die Seele zu einer gröſſern Vollkommenheit übergeht. Wir nennen daher eine Sache gut oder böſe, je nachdem ſie den Affect des Vergnügens oder des Mißvergnügens in uns erzeugt, und es iſt ſonach die Erkenntniß des Guten und des Böſen der Affect der Freude oder des Leides ſelbſt, inſofern wir uns deſſelben bewußt ſind. Das nun, was ein Jeder dergeſtalt als gut oder

Digitized by Google

als böſe erkennet, muß er nothwendig auch nach den Geſetzen ſeiner Natur, und gemäß der abſoluten Forderung ſeiner Vernunft begehren oder verabſcheuen. Denn dieſes Begehren und Verabſcheuen iſt nichts anders, als das Weſen und die Natur des Menſchen ſelbſt; jenes, als ein Streben in ſeinem Seyn ſich zu erhalten, dieſes, als ein Streben alles zu verhindern und fortzuſchaffen, was dem aus unſrer Natur und Vernunft entſpringendem Grundtriebe der Selbſterhaltung zuwider iſt. Dieſes Streben, ſich ſelbſt zu erhalten, iſt demnach auch das erſte und einzige Fundament der Tugend, weil es durch die Geſetze der eigenen Natur des Menſchen beſtimmt, und ein tugendhaftes Handeln eben auch ein den Geſetzen der eigenen Natur angemeſſenes Handeln iſt. Je mehr alſo ein Jeder ſein Beſtes zu ſuchen, d. i. ſein Seyn zu erhalten bemüht, und dieſes zu thun vermögend iſt, um ſo tugendhafter iſt er auch. Denn wirklich iſt nach unſers Ethikers Erklärung die menſchliche Tugend nichts anders, als das Weſen oder die Natur des Menſchen ſelbſt, ſofern dieſelbe das Vermögen beſitzt, einiges zu bewirken, was bloß durch die Geſetze dieſer Natur ſelbſt erkannt werden kann.

So kann denn auch Niemand begehren glückſelig zu ſeyn, ſich wohl zu verhalten und wohl zu leben, der nicht zugleich zu ſeyn, zu handeln und zu leben, d. i. wirklich zu exiſtiren begehrt, in welchem Streben der Selbſterhaltung alſo auch die allererſte Tugend beſteht. Aus Tugend handeln kann jedoch immer nur der, welcher durch Erkenntniſſe nach deutlichen (adäquaten) Ideen zum Handeln beſtimmt wird, weil abſolut aus Tugend handeln nichts anders iſt, als nach den Geſetzen der eigenen Natur handeln, die Handlungen der Seele aber lediglich aus adäquaten Ideen entſpringen, wie dagegen alles Leiden derſelben aus inadäquaten. — Iſt nun auch das Weſen der Vernunft nichts anders, als die Seele ſelbſt, ſofern ſie klar und deutlich erkennet, ſo iſt aus Tugend abſolut handeln, nach Vernunft, d. i. nach klaren und deutlichen Erkenntniſſen handeln, leben, ſein

Seyn erhalten, auf eine vernünftige Weiſe ſein eigenes Beſtes ſuchen, Ein und daſſelbe Streben. Es äußert ſich ſonach in der vernünftigen Natur der menſchlichen Seele der Selbſterhaltungstrieb als Erkenntnißtrieb, d. h. als ein Streben der, von Seiten ihrer vernünftigen Natur betrachteten, Seele nach klaren und deutlichen, aus der Vernunft entſpringenden Erkenntniſſen, indem ſie von der Vernunft geleitet und beſtimmt, in ihrem Wollen und Handeln nichts anderes ihr ſelbſt für nützlich erachtet, als nur das, was zur Erkenntniß dienlich und förderlich iſt. Mit Zuverläſſigkeit wiſſen wir demnach, daß dasjenige gut ſey, was dem Erkennen wahrhaft erſprießlich iſt, böſe dagegen, was unſer Streben nach Erkenntniß hindert.

Iſt nun überhaupt das Erkennen das Gute, und die abſolute Tugend der Seele, ſo iſt insbeſondre die Erkenntniß Gottes das höchſte Gut (summum bonum), und Gott erkennen die höchſte Tugend der Seele. (Prop. XXVIII. p. 4.) — Dieſes höchſte Gut der Tugendhaften iſt allen gemeinſchaftlich, und ſie können alle daran ihre Freude finden; auch wird jeder Tugendhafte daſſelbe höchſte Gut, welches er für ſich begehrt, auch für andere begehren, und das um ſo mehr, je größer ſeine Erkenntniß von Gott iſt.

Aus der intuitiven Erkenntniß Gottes, d. i. derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, welche in klaren und deutlichen (adäquaten) Ideen beſteht, entſpringt die höchſte Glückſeligkeit oder Seligkeit des Menſchen, welche nichts anders iſt, als die Zufriedenheit der Seele (animi acquiescentia). Durch eine ſolche Erkenntniß von Gott und den Dingen gelangt demnach der Menſch zur höchſten Vollkommenheit, und ſeine Seele wird davon mit der höchſten Freude erfüllt, einer Freude, welche in Verbindung mit der Idee von Gott, als ihrer Urſache, nichts anders iſt, als der Affect der reinen intellectuellen Liebe gegen Gott, erzeugt aus jener vollkommenen Erkenntniß Gottes. Gott und die Dinge auf dieſe vollkommene Art zu erkennen, das wird

Digitized by Google

demnach das höchſte Beſtreben der Seele und ihre höchſte Tugend ſeyn. Eine ſolche Erkenntniß Gottes wird unſre Seele auch nothwendig haben, und ſie wird wiſſen, daß ſie in Gott ſey und durch Gott begriffen werde, ſofern ſie ſelbſt ſich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt. Denn dieſe vollkommene, anſchauende Erkenntniß hängt von der formalen Urſache derſelben, von der Seele ab, ſofern dieſe ſelbſt ewig iſt. Und eben darum iſt auch die, aus dieſer vollkommenen Erkenntniß, als die Frucht derſelben, entſpringende Liebe gegen Gott eine ewige Liebe; ja es iſt dieſe ewige, intellectuelle Liebe gegen Gott ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt, ſofern er nämlich durch das Weſen der menſchlichen, unter der Form der Ewigkeit betrachteten, Seele erklärt werden kann. Hieraus folgt denn, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, und daß mithin die Liebe Gottes gegen die Menſchen, und die intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott, eines und daſſelbe iſt.

In dieſer beſtändigen und ewigen, mit der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt identiſchen, Liebe gegen Gott beſteht, wie unſer Wohl, oder unſre Seeligkeit, ſo auch unſre Freiheit, als die Macht und Herrſchaft des Verſtandes über alle die Affecten, welche unſrer Natur zuwider, und folglich bösartig ſind, ſofern ſie als Affecte der Paſſivität die Seele in der Thätigkeit der klaren und deutlichen Erkenntniß hindern. Zwar kann ſich auch ſelbſt der Weiſe bei der nothwendigen Abhängigkeit der menſchlichen Natur von äußern Dingen keiner abſoluten Herrſchaft über die Affecten und Leidenſchaften rühmen, aber er wird doch immer eine um ſo größere Herrſchaft in Beſchränkung und Mäßigung aller Affecten und Begierden behaupten, und von böſen Affecten um ſo weniger leiden, je kräftiger und eifriger und unabläſſiger ſein Streben nach der vollkommenſten Erkenntniß Gottes und des ewigen Seyns und Weſens der Dinge ſeyn wird.

Digitized by Google

Die Seligkeit, welche das Bewußtſeyn einer ſolchen Erkenntniß zur Frucht giebt, iſt auch nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; — auch fühlen wir uns nicht ſelig darum, weil wir die Begierden einſchränken, ſondern im Gegentheil können wir unſre Begierden beſchränken, weil wir dieſe Seligkeit genießen. (Propos. XLII. p. 5.)

Im Beſitze derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, wonach die Dinge unter der Form der Ewigkeit betrachtet werden, liegt zugleich die Gewißheit von der Ewigkeit der Seele ſelbſt, demjenigen Theile nach, welcher, als ein ewiger modus des Denkens, ein Theil des ewigen und unendlichen göttlichen Verſtandes iſt. Dieſer Theil der Seele, der Verſtand nämlich, iſt auch allein der vollkommenere, als das thätige Princip in der Seele; indeſſen ihr vergänglicher Theil, das Einbildungs- und Erinnerungsvermögen, welche mit dem Tode des Leibes zugleich abſterben, der bloße paſſive Theil der Seele iſt.

Dieſen beſſern und unvergänglichen Theil unſrer ſelbſt, den Verſtand oder die Vernunft, ſo viel wir nur immer vermögen, zu vervollkommnen, wird demnach der letzte Zweck des, von der Vernunft in ſeinem Streben und Handeln geleiteten und beherrſchten Menſchen ſeyn. In dieſem, auf die Verbeſſerung und Vervollkommnung des Verſtandes gerichteten höchſten Streben allein, dem der vernünftig Denkende und Handelnde alle andern Beſtrebungen unterordnet, und ſie alle danach zu moderiren bemüht iſt, beſteht auch zugleich die höchſte Glückſeligkeit oder die Seligkeit des Menſchen, d. i. die Ruhe und Zufriedenheit der Seele. Dieſe Seelenruhe (animi acquiescentia) entſpringt aus der anſchauenden Erkenntniß Gottes, ſeines Weſens, ſeiner Eigenſchaften, und aller der Handlungen, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur ſelbſt folgen, einer Erkenntniß, die wir allein nur jenem höchſten, auf die Verbeſſerung unſers Verſtandes abzweckendem Streben verdanken. Es giebt daher auch kein vernunftgemäßes Le-

Digitized by Google

ben ohne Erkenntniß und Einſicht, und alle Dinge ſind nur in ſo weit gut, als ſie dem Menſchen dazu dienen, ein inneres geiſtiges Leben zu genießen, welches durch Erkenntniß beſtimmt wird. Was dagegen den Menſchen in dem Geſchäft der Verbeſſerung der Vernunft, und in dem Genuſſe eines vernünftigen Lebens ſtöret und behindert, das allein nur werden wir ein Uebel nennen. Da nun aber alles, wovon der Menſch die wirkende Urſache iſt, nothwendig gut iſt, d. i. alle ſeine Beſtrebungen und Handlungen gut ſind, die aus ſeiner eigenen intelligenten Natur allein folgen, und von dem activen Vermögen derſelben zeugen, ſo kann dem Menſchen etwas Uebles immer nur von äußern Dingen widerfahren, inſofern er nämlich ein Theil der Natur iſt, deren Geſetzen die menſchliche Natur ſich zu unterwerfen, und der ſie auf unendliche Weiſe ſich zu bequemen genöthiget wird. Aber dennoch werden wir alles, was uns Widriges begegnet, gleichmüthig ertragen, wofern wir nur klar und deutlich einſehen, daß wir ein Theil der Natur ſind, deren Ordnung wir folgen, und daß mithin unſer eigenes Vermögen der Thätigkeit ſo weit ſich nicht erſtrecke, um vermeiden zu können, was von außen auf aus einwirkt. In dieſem Gefühl unſrer Abhängigkeit von der ganzen Natur wird der beſſere, in Einſicht und Erkenntniß beſtehende Theil unſrer ſelbſt, ſich völlig beruhigen, und in dieſer Acquieſcenz zu verharren ſich beſtreben. Denn ſofern wir von deutlicher Einſicht und Erkenntniß in unſerm Leben geleitet und beſtimmt werden, können wir nichts begehren und wollen, als das nur, was nothwendig iſt; auch können wir nicht abſolut, ſondern nur in dem von uns klar erkannten Wahren unſre Befriedigung finden. Inſofern wir dieſes nur erkennen, ſtimmt auch das Streben unſers beſſern Theils mit der Ordnung der geſammten Natur überein.

In dieſer Erkenntniß der Uebereinſtimmung oder des Einsſeyns der Seele mit der ganzen Natur hatte Spinoza bereits in ſeinem Tractat von der Verbeſſerung des menſchlichen Verſtandes, die Vollkommenheit

Digitized by Google

der menſchlichen Natur geſucht, und die Erlangung dieſer Vollkommenheit für das hohe, preißwürdige Ziel erklärt, das er ſeinem ganzen Streben, und insbeſondre ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit geſetzt. Eine genaue und ausführliche Unterſuchung über dieſe, in der Gemeinſchaft oder Uebereinſtimmung der Seele mit der geſammten Natur beſtehende, menſchliche Vollkommenheit ſollte, wie er dort verſichert, an ſeinem Orte vorgenommen werden. Das Werk, worauf er, als den Ort dieſer ausführlichern Unterſuchung, hinweiſet, iſt alſo kein anderes, als die Ethik, in welcher eben Spinoza die große Aufgabe: worin die höchſte Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Menſchen beſtehe, auf dem Wege der Wiſſenſchaft und Dialektik, unter Vorausſetzung der Einheit und Identität der Principien des Denkens und des Seyns, ſo wie auch der Principien des Erkennens und des Handelns, auf eine befriedigende Weiſe gelöſt zu haben glaubte.

Wir ſind unſerm ſpeculativen Ethiker auf dem uns vorgezeichneten Wege, der zwar ſicher, aber doch nicht ſo leicht, nicht ohne große Schwierigkeit zu dem preißwürdigen Ziele führen ſoll, nachgegangen. Die auf dieſem Wege gemachte Bekanntſchaft mit den weſentlichen Hauptlehren ſeines Syſtems wird nun wohl hinreichen können, uns ein richtiges und beſtimmtes Urtheil über den eigenthümlichen Charakter und Geiſt deſſelben zu bilden, und zugleich zu wiſſen, welche Stelle wir ihm unter den verſchiedenen pantheiſtiſchen Syſtemen älterer und neuerer Zeit anzuweiſen haben.

Vergleichen wir zuvörderſt den Spinozismus in Anſehung der Form und Methode der Ausbildung ſeiner pantheiſtiſchen Grundanſicht von Gott und der Welt mit der Ausbildungsweiſe, welche dieſelbe Anſicht in andern Syſtemen dieſer Art erhalten, ſo iſt ohnſtreitig der Vorzug auf der Seite des erſtern, obgleich wir nicht dem Urtheile Fr. Schlegel's beipflichten können, wel-

Digitized by Google

cher keinen Anſtand nimmt, den Spinozismus für das der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus zu erklären. Denn die von Manchem ſo hoch geprieſene Conſequenz des Spinozismus in Befolgung einer ſtrengen, logiſch = mathematiſchen, unter Leitung von lauter reinen Verſtandesbegriffen und Grundſätzen fortſchreitenden Methode, wodurch eben der täuſchende Schein von Gründlichkeit und innerer Einheit erzeugt wird, möchte doch wohl, wie der Verf. der lehrreichen und intereſſanten Geſpräche über das Böſe, Profeſſor Herbart, davon urtheilt, weit mehr nur eine bloße Conſequenz der Anſicht, als eine Conſequenz des Syſtems ſeyn. Nach dieſes unbefangenen und ſcharfen Kritikers ſtrengem, aber gewiß nicht ungerechtem Urtheile iſt der Spinozismus, als Syſtem betrachtet: „ein unzuſammenhängendes, auf gar keiner Grundlage ruhendes Flickwerk, in welchem die Conſequenz des Syſtems vermißt wird, da die Hauptgedanken darin nicht einmal zu einander paſſen, viel weniger aus einander folgen.“ Daß dieſes Urtheil gar nicht ungegründet ſey, kann uns ſchon, ohne alle darüber anzuſtellende genauere und ins Einzelne gehende Prüfung, das Syſtem ſelbſt bezeugen, ſobald wir nur die Hauptgedanken in demſelben gegen einander halten, um das Syſtem auch hiernächſt ſeinem Inhalte und der Sache nach, wie und wodurch es ſich in dieſem Betracht von allen andern Arten des Pantheismus unterſcheidet, richtig und genau aufzufaſſen.

Daß die Lehre des *ἓν καὶ πᾶν* im Spinozismus nicht die Form eines Emanationsſyſtems angenommen, erhellet zur Genüge aus dem Grundcharakter des erſtern, als einer Lehre der Immanenz im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne. Mögen daher immerhin — wie unter andern auch Tiedemann meint — Spinoza’s Lehren aus der Quelle des Cabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems gefloſſen ſeyn, ſo hat doch dieſes Syſtem durch die metaphyſiſche Umbildung im Spinozismus gänzlich den ihm eigenthümlichen Charakter verloren, und iſt zu

Digitized by Google

einem Syſtem der Immanenz umgeſtaltet worden. Wie denn auch Tiedemann ſelbſt dieſes einräumt, indem er bemerkt, es entferne ſich unſer Philoſoph von den Cabbaliſten und Alexandrinern darin, daß er keine ſtufenweiſen Erzeugungen aus Gott annehme; — daß er nicht ſage, ſie ſind aus ihm, ſondern ſie ſind in ihm, als Attribute und Modificationen.

Um nun aber beſtimmt angeben zu können, zu welcher von den verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus die ſpinoziſche Lehre der Immanenz gehöre, dürfen wir nur den ihr eigenen Charakter mit den Eigenthümlichkeiten vergleichen, wodurch die verſchiedenen, im 2ten Abſchnitte des erſten Bandes von uns bereits aufgeſtellten und beſchriebenen Hauptarten unter einander ſelbſt ſich auszeichnen. Aus dieſer Vergleichung wird es uns ſofort einleuchten, daß der Spinozismus kein bloß logiſcher oder ontologiſcher, aus der reinen und einfachen Idee des Seyns ohne alle weitere Beſtimmungen, als ſeinem Grundgedanken und Princip, ſich entwickelnder Pantheismus ſey, ſondern ein dynamiſcher, durch Verbindung jener Idee des Seyns mit der Idee von Kraft und Wirkſamkeit, unter Vermittelung des Subſtanzbegriffes. Und dieſer dynamiſche Pantheismus der ſpinoziſchen Lehre, in welchem das Urweſen und der Urgrund aller Dinge, als die causa formalis, d. h. als die Eine und einzige, von Seiten ihrer Eigenſchaften und deren vielen und mannichfaltigen Accidenzen betrachtete Subſtanz, nicht nur Alles iſt, ſondern, als die alleinige Urkraft, und als die abſolute, mit dem actuoſen Weſen identiſche Macht, d. h. als die causa efficiens, auch alles kann und wirket, hat hier, aus einem andern Geſichtspuncte noch ſeinen eigenthümlichen Charakter beurtheilend, die Form eines Pantheismus von der dualiſtiſchen Art erhalten. Denn durch die von ihm zuerſt vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Weſen, begründete Spinoza — wie Jacobi dieſes als die eigentliche große philoſophiſche That des ſtillen und

Digitized by Google

tiefen Denkers rühmt — ſchöpferiſch ſein neues Syſtem, als ein Syſtem der abſoluten Identität des Seyns und Bewußtſeyns oder Denkens, indem er ſogleich in ſeiner zweiten Definition (im erſten Theile der Ethik) als eine für ſich klare, keines Beweiſes bedürfende Grundwahrheit den Doppelſatz aufſtellte: das denkende Weſen könne ſo wenig aus dem ausgedehnten Weſen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Weſen aus dem denkenden; aber ſie ſeyen beide doch in der alleinigen, untheilbaren, an ſich ſelbſt weder denkenden noch ausgedehnten Subſtanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget, ſeyen conſubſtanziell, und verhielten ſich zu einander wie Seyn und Bewußtſeyn, oder Denken.

Daß nun aber der Spinozismus ein dualiſtiſcher Pantheismus nur von derjenigen Art ſey, die wir am angezeigten Orte (dem 2ten Abſchnitt des erſten Bandes) die empiriſch-dualiſtiſche Form genannt, und daſelbſt ihrer Eigenthümlichkeit nach beſchrieben haben, darüber kann ein unbefangener, und das Syſtem von allen Seiten genau durchforſchender Blick uns nicht zweifelhaft laſſen. Was wir dort (S. 66 — 69) als das Eigenthümliche eines pantheiſtiſchen Syſtems von dieſer niedern, empiriſch-dualiſtiſchen Form beſchrieben haben, trifft vollkommen den Spinozismus, welcher von dem niedern, nicht über die Sinnenwelt als eine Welt des Seyns und Weſens der Dinge unter den Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit ſich erhebenden Standpuncte, alles Seyn und Wirken überhaupt von Raum und Zeit als Formen der Dinge an ſich abhängig macht, und mithin auch das Urweſen und die abſolute Urſache der Dinge den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrem Seyn und Wirken unterwirft.

Wenn nun aber zufolge dieſer ſinnlichen Vorſtellungsart des von Raum und Zeit, als Formen der Dinge an ſich, abhängigen Seyns und Wirkens des Urweſens und Urgrundes, der Unterſchied des Unend-

lichen und des Endlichen doch lediglich nur ein quantitativer Unterſchied iſt, der Qualität nach hingegen das Seyn der Dinge immer das Seyn Gottes bleibt; trifft denn nicht den Spinozismus mit allem Recht der Vorwurf einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt, und kann er dieſem Vorwurfe auf irgend eine Weiſe entgehen? —

Indem wir dieſe Frage aufwerfen und zur Entſcheidung uns vorlegen, berühren wir damit abermals den Punct, in deſſen Erörterung wir uns ſchon einigermaßen gleich im erſten Abſchnitte eingelaſſen hatten, als überhaupt und vorläufig nur erſt die Rede davon war, ob der Spinozismus unter die Kategorie der pantheiſtiſchen Syſteme aufzunehmen ſey? Wenn auch wir dort die ſpinoziſche Lehre des Begriffenſeyns der Dinge in Gott nicht für eine völlige Identification Gottes und der Dinge wollten angeſehen wiſſen, ſofern unter dieſer völligen Identification das Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit des Unendlichen und des Endlichen ſoll verſtanden werden, ſo glauben wir doch noch keinesweges zugleich zugeſtehen zu müſſen, daß auf dieſe Weiſe die Dinge ſchon weit genug, ja abſolut von Gott getrennt worden. Die Entfernung einer völligen Identification, als Gleichheit oder Einerleiheit, iſt noch gar nicht die Aufhebung aller Identification überhaupt in jedem Betracht; nicht in derjenigen Beziehung und Bedeutung, in welcher das Identificiren darum noch kein Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit iſt. Wir können daher einerſeits gar wohl mit Reinhold u. a. behaupten: es beſtehe die Aufgabe der Philoſophie nach der Anforderung, wie des Xenophanes und des Bruno, ſo nicht minder auch nach der Anforderung Spinoza's und Schelling's ſelbſt, im Aufweiſen der unbedingten Einheit des Unendlichen und des Endlichen, und doch zugleich mit Schelling anerkennen, daß dieſe Anforderung keinesweges bis zu einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer gehen

Digitized by Google

dürfe, weil, ohne Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität, eine Lehre der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen nicht zu verwechſeln iſt mit einer Lehre der Gleichheit und Einerleiheit beider. In eine ſolche Lehre der Gleichheit und Einerleiheit geht nun freilich wohl der Spinozismus nicht aus, und wir können den Spinoza nicht ſo geradezu beſchuldigen, daß bei ihm ſogar das einzelne Ding Gott gleich ſey, da er nicht einmal den Inbegriff aller einzelnen Dinge zuſammengenommen Gott gleich ſetzt. Und doch findet ſich bei Spinoza, wie auch Schelling nicht in Abrede ſeyn kann, der Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ſey, ja ſelbſt die Behauptung: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen betrachtet. Wie erklären wir uns nun dieſe räthſelhaft ſcheinenden Aeußerungen des Spinoza, ſo, daß ſie ihm doch nicht für Behauptungen einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, d. h. einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, oder der Gleichheit und Einerleiheit beider, können und dürfen ausgelegt werden? — Ueber die ſpinoziſche, das Verhältniß der Dinge zu Gott betreffende Vorſtellungsart will uns Schelling durch folgende Bemerkung eine nähere Aufklärung geben. Setzen wir, ſagt er (S. 411 der Abhandlung über die menſchliche Freiheit u. ſ. w.) die unendliche Subſtanz $= A$, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$, ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deswegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet, mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet, einerlei ſey.

Mit dieſer Deutungsweiſe hat uns allerdings der neuere abſolute Identitätslehrer das ganze Geheimniß des Spinozismus aufgeſchloſſen, und uns mit dem ei-

genthümlichen Geiſte und Charakter dieſes pantheiſtiſchen Syſtems vertraut gemacht. Denn daß die ſo eben gegebene Anſicht mit dem Spinozismus nicht nur unverträglich, ſondern vielmehr die einzig richtige Anſicht ſey, durch welche der innerſte Geiſt dieſer Lehre ſich ausſpricht, davon muß uns jeder unbefangene Blick, den wir auf die, in unſrer verſuchten Darſtellung des ſpinoziſchen Syſtems enthaltenen Hauptlehrſtücke deſſelben in ihrem Zuſammenhange unter einander werfen mögen, zur Genüge überzeugen. Dieſe Ueberzeugung läßt uns daher auch ohne Bedenken dem Urtheile beipflichten, welches ein neuerer eben ſo gründlicher als unbefangener Kenner und Kritiker (in der, in die Leip. L. Z. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift) über den Spinozismus fällt, wenn er die Seele deſſelben, aber auch freilich zugleich ſeinen Grundfehler in einem überall wiederkehrenden, durch Nichts begründeten und vertheidigten Quatenus findet, d. h. in einem beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer und von jener Seite, ohne irgend eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. — Wirklich iſt uns auch dieſes Quatenus überall begegnet auf dem Wege, welcher uns zu Spinoza's pantheiſtiſcher Weltanſicht geführt hat, und wir haben geſehen, wie ſich Spinoza dieſes Quatenus immer als eines mächtigen Zauberwortes zu bedienen wußte, ſo oft er mit ſeinem Begriffe von Gott eine Verwandlung vornehmen, und uns den Gegenſtand deſſelben von einer neuen Seite, oder in einer neuen Beziehung zeigen wollte.

In der Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes hatte Spinoza Gott definirt als das ens unicum, infinitum, d. i. als das omne esse, et praeter quod nullum datur esse. Zum richtigen Verſtändniſſe der ſo beſchriebenen Idee von Gott war noch die Bemerkung hinzugefügt worden, daß unter dieſer Einzigkeit und Unendlichkeit (des göttlichen Allſeyns) nicht

Digitized by Google

Eigenſchaften Gottes zu verſtehen ſeyen, welche das Weſen deſſelben ausdrücken, wie er in der Philoſophie (ſeiner Ethik nämlich) zeigen werde.

Als das AllEine Seyende, außer welchem es kein Seyn giebt, iſt hier Gott offenbar der Gegenſtand einer abſoluten Betrachtungsweiſe, denn dieſe Idee bezieht ſich auf Gott, ſofern derſelbe als das Abſolute, oder die abſolute Realität ſchlechthin, ohne alle weitere Beſtimmung, gedacht wird. In dieſer abſoluten Betrachtungsweiſe des Abſoluten verſchwinden alle Gegenſätze, auch der des urſprünglichen und des abgeleiteten Seyns; — denn es iſt alles Seyn lediglich darum, weil es Seyn iſt, an ſich ſelbſt auf die völlig gleiche Weiſe göttlich. Dem, die ganze Sphäre der Wirklichkeit allein und ganz erfüllenden, der Qualität nach vollkommen ſich ſelbſt gleichen, indifferenten göttlichem Seyn iſt kein anderes, der Beſchaffenheit nach von demſelben verſchiedenes Seyn, ſondern lediglich das Nichtſeyn entgegengeſetzt.

Aus dieſer Unbeſtimmtheit und Indifferenz eines, der Qualität nach ſchlechterdings unbeſtimmten Gegenſtandes des Denkens, unter der einfachen Idee des abſolut und allein Realen, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt, läßt Spinoza ſeinen Gott hervortreten, indem er ihn mit dem Charakter einer Subſtanz bekleidet, und dergeſtalt die erſte Differenz in die Indifferenz bringt. Dieſe erſte Differenz iſt die zwiſchen urſprünglichem und abgeleitetem Seyn, herbeigeführt durch Beſtimmung des Seyns in der zwiefachen Qualität eines ſubſtanziellen und eines bloß accidentellen Seyns, in welche doppelte Art und Qualität der Exiſtenz ſonach das, die ganze Sphäre der Wirklichkeit umfaſſende und erfüllende göttliche Seyn auseinander geht und ſich theilt. Mit jenem Gegenſatze zwiſchen Urſeyn und abgeleitetem Seyn, welchem der Begriff des Verhältniſſes zwiſchen Subſtanz und Accidenz, wodurch das AllEine abſolut Reale qualitative näher beſtimmt worden, zum Grunde liegt, treten nunmehr zugleich die Ge-

Digitized by Google

genſätze der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens hervor; die Einheit und das Seyn, das unwandelbare nämlich und unentſtandene Seyn an ſich, als das der Subſtanz eigenthümliche Grundweſen, die Vielheit dagegen und das Werden als die Art und Beſchaffenheit des Realen der Accidenzen der Subſtanz, die zu dieſer ſich verhalten, wie die Folgen zu ihrem Grunde, und wie die Wirkungen zu ihrer Urſache und deren Cauſſalität.

Dieſer Unterſcheidungen in der Idee des Realen in Anſehung der Art und Qualität deſſelben ohngeachtet, muß aber doch von Gott, ſo gewiß er weſentlich das Seyn ſelbſt iſt, und als das omne esse, das AllEine des Seyns, außer welchem es überall kein Seyn von irgend einer Art und Qualität giebt, die ganze Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, jede Art und Qualität des Seyns prädicirt werden können: die Vielheit, wie die Einheit, das unentſtandene Seyn wie das entſtandene, oder das Werden; — alles dieſes nur freilich nicht in einer und derſelben Bedeutung und Beziehung. Gott iſt, wird Spinoza ſagen können, alle Dinge (est res cunctae, oder, wie der Urheber des neuern abſoluten Identitäts-ſyſtems, Schelling, dieſes Ausdrucks lieber ſich bedient, est res cunctas); ja er iſt ſelbſt jedes einzelne Ding insbeſondre, aber nur nicht, ſofern er als die abſolut unendliche Subſtanz ſchlechthin, ſondern lediglich ſofern er als eben dieſelbe in ihren Folgen, d. h. von Seiten ihrer Accidenzen oder Modificationen betrachtet wird. In dieſer letztern Beziehung und Betrachtungsweiſe iſt Gott nicht Gott im eminenten Sinne, er mag nun entweder als die Totalität aller einzelnen Dinge zuſammengenommen, oder auch gar nur als jedes einzelne Ding insbeſondre betrachtet werden. Denn auch in dieſer Beziehung betrachtet Spinoza, wie wir gefunden haben, die göttliche Subſtanz, ſofern ſie jedes einzelne endliche Ding insbeſondre iſt, nicht ſchlechthin zwar, aber wohl relativ auf anderes Einzelnes, und ſo fort ins Unendliche.

Digitized by Google

An dieſem beliebigen Betrachten des Göttlichen in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, ſofern die göttliche Natur bald als abſolut und frei, bald auf gewiſſe Weiſe als determinirt zum Handeln, und als afficirt (Deus non quatenus infinitus, sed quatenus affectus est) betrachtet wird, verräth ſich denn auch die proteusartige Natur des Pantheismus am allerauffallendſten im Spinozismus. Wo dieſe Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Wiſſenſchaft der Göttlichkeit des All ſich geltend zu machen ſucht in derjenigen allſeitigen Bedeutung und Beziehung, wonach nicht nur das Ganze als Ganzes, ſondern auch der Theil und das Einzelne für ſich göttlich iſt. Denn der Gott des Spinoza iſt ja Alles in Allem, und wirket auch Alles in Allem, im Ganzen wie im Einzelnen; er vermag darum die verſchiedenſten Geſtalten anzunehmen, und uns bald dieſe bald jene Seite zuzukehren, von welcher er ſich unſrer Betrachtung darſtellt.

Unter dem unbeſtimmten Charakter der abſoluten Indifferenz, als des Nichtſeyns aller Gegenſätze, oder das Weder — Noch, wird uns Gott vorgeſtellt, wenn und ſofern wir in ihm nichts weiter zu betrachten finden, als das qualitätenloſe, von allen Gegenſätzen geſchiedene, einfache Weſen des Seyns (das omne esse, praeter quod nullum datur esse).

In ſeinen vielen und mannichfaltigen relativen Beziehungen dagegen zeigt ſich uns der ſpinoziſche Gott als die abſolute Einheit und Identität aller Gegenſätze, als das Band (die copula) des Seyns und Bewußtſeyns, oder des Denkens, des Weſens und der Eigenſchaften, der Subſtanz und ihrer Accidenzen, des Unendlichen und des Endlichen, der natura naturans und der natura naturata, der Productivität und des Products, auch des Thuns und des Leidens; jenes, ſofern die göttliche Natur als abſolut, als frei und undeterminirt; dieſes, ſofern ſie zum Handeln auf gewiſſe Weiſe als determinirt betrachtet wird. Alle dieſe und andre einander entgegengeſetzte Prädicate und Beſtimmungen

Digitized by Google

ſind nun zwar in Gott von einander zu ſcheiden und zu unterſcheiden. Aber dieſe Scheidung und Unterſcheidung iſt doch keine abſolute Trennung, indem die Entgegengeſetzten alle in dem Einen und unendlichen göttlichen Allſeyn durch das Band der Einheit und Identität, dem Geſetze derſelben gemäß, vereiniget ſind. Es iſt und bleibt daher in der ſpinoziſchen Lehre einer Scheidung ohne Trennung immer Ein und daſſelbe Weſen, welches bald als das abſolut, bald als das nur in ſeiner Art Unendliche, bald endlich ſogar nur als ein einzelnes endliches Ding ens finitum, determinatum und affectum) ſich darſtellt, je nachdem es entweder als Subſtanz ſchlechthin, oder als Subſtanz in ihren ewigen und unendlichen Folgen, der unendlichen Endlichkeit, oder endlich als Subſtanz in irgend einer ihrer vorübergehenden und vergänglichen Folgen (den einzelnen Dingen von begränzter Exiſtenz in der Zeit, als ihren endlichen modis) betrachtet wird. In einem ſolchen beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, welches die Seele des Spinozismus iſt, liegt nun aber auch zugleich ſein Grundfehler ganz offen da, wie der nämliche von uns angeführte Kritiker des ſpinoziſchen Syſtems mit allem Recht bemerkt. Denn wohl ſuchen wir überall hier vergebens eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. Wir ſehen vielmehr, wie die ganze dialektiſche Kunſt unſers Metaphyſikers vor Allem damit beſchäftigt iſt, die an ſich leere, unfruchtbare und unbeſtimmte Idee von Gott, als dem Abſolutrealen, mit allem dem reichlich auszuſtatten, was ihm die Erfahrung als ein Reales von beſtimmter Art nnd Qualität darbot, um das alles, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt und bereichert hatte, ſodann dem Scheine nach a priori aus derſelben ableiten zu können. Mit einem Worte: Spinoza trägt die geſammte natura naturata, wie ſie uns in der Erfahrung nach ihren beſtimmten Qualitäten, Wirkungen und Veränderungen und deren

Digitized by Google

Geſetzlichkeit gegeben und bekannt iſt, in ſeine abſolut unendliche, aber an ſich unbeſtimmte Subſtanz und natura naturans hinein, um ſie ſodann aus ihr, als einer mit beſtimmten Attributen und Kräften verſehenen, formalen und wirkenden, nach gewiſſen beſtimmten Geſetzen der Nothwendigkeit handelnden Urſache, entwickeln und herleiten zu können.

Von wie vielen und verſchiedenen Seiten nun aber auch, in dieſer oder jener Beziehung, Spinoza uns ſeinen Gott darſtellen kann, nachdem er ihm an Attributen und Kräften, und an beſondern Beſtimmungen und Wirkungsweiſen dieſer Eigenſchaften und Kräfte alles verliehen, was die Erfahrung zu dieſer Ausſtattung ihm darbot, ſo vermiſſen wir doch Eine Hauptſeite in der Betrachtung des göttlichen Weſens: die moraliſche. Denn obgleich Spinoza ſeinen Gott auch ſelbſt mit den Prädicaten des Verſtandes und Willens begabt, indem er ihn zum Beſitze derſelben gelangen läßt, zwar nicht ſofern er als Subſtanz ſchlechthin, und als natura naturans, ſondern nur, ſofern er als die denkende Subſtanz in ihren Folgen und Producten, d. h. in ihren Modificationen betrachtet wird, ſo ermangelt dieſer göttliche Wille doch gänzlich der Freiheit des Handelns. Als zur natura naturata, gleich dem mit ihm identiſchen göttlichen Verſtande gehörend, er mag nun als endlich, oder auch als unendlich gedacht werden, erfordert er immer eine Urſache, durch welche er zum Handeln beſtimmt wird; er kann mithin keine freie, ſondern nur eine nothwendige und determinirte (coacta) Urſache genannt werden.

Handelt nun hiernach Gott nicht nach der Freiheit des Willens, ſo wenig als man von ihm ſagen kann, daß er nach der Freiheit der Bewegung und Ruhe handle, da Verſtand und Wille ſich eben ſo zur Natur Gottes verhalten, wie Bewegung und Ruhe und alles übrige Natürliche, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und von derſelben zum Exiſtiren und zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt wird; — iſt alſo

Digitized by Google

Alles von Gott vorher beſtimmt worden nicht nach der Freiheit des Willens, ſondern nach ſeiner abſoluten und unendlichen Macht, welche die Urſache aller Dinge iſt: ſo iſt auch der Gott dieſer Welt kein anderer, als das Fatum, und ein Syſtem, in welchem alles, was iſt und geſchieht, dem Geſetze der unbedingten und blinden Nothwendigkeit der göttlichen Macht unterworfen wird, ein allgemeiner Fatalismus. Dieſer Fatalismus, zu welchem auch Spinoza mit aller Offenheit ſich bekennt, und den er gegen alle Einwürfe zu rechtfertigen und in ein klares Licht zu ſetzen in allem Ernſt bemüht iſt, verwandelt, in ſeiner ſtrengen Conſequenz angewandt, die Ethik unſers Philoſophen in eine bloße Phyſik, und ſetzt an die Stelle des Unterſchiedes zwiſchen dem ſittlich Guten und Böſen den bloß relativen Unterſchied des mehr oder minder Vollkommenen an Macht und Stärke des Leibes und der Seele. Und da die größere oder geringere Leibes= und Seelenkraft, mit welcher ein einzelnes endliches Weſen handelt, nur ein Theil der geſammten göttlichen Macht iſt, die allein Alles in Allem, und in jedem Einzelnen insbeſondre ſchaffet und wirket, ſo iſt es im Grunde auch immer nur dieſe göttliche Macht ſelbſt, die im leiblich und geiſtig Starken und Mächtigen ſich ſtark und mächtig, im Schwachen dagegen und Ohnmächtigen ſich ſchwach und ohnmächtig beweiſet, in jenem mit dem Uebergewichte ihrer Potenz ſich affirmirt, in dieſem in ihrer Impotenz ſich beſchränkt und verneinet. Denn der Menſch iſt — wie Spinoza im politiſchen Tractat über das natürliche Recht ſich erklärt — ein Theil der Natur, er ſey ein Weiſer oder ein Unwiſſender und ein Thor; und die Macht, aus welcher er handelt, iſt, wie das Vermögen eines jeden andern Naturweſens, die Macht Gottes ſelber. Es iſt daher auch vollkommen den Grundſätzen ſeiner ſtreng fataliſtiſchen Lehre gemäß, wenn Spinoza überall, wo ſich nur immer die Veranlaſſung oder eine Aufforderung dazu darbot, und unter andern in einem ſeiner Briefe (Ep. XXV.) auf die deutlichſte

und entſchiedenſte Weiſe ſein Glaubensbekenntniß über dieſen Punct ablegt. Wir ſind, bekennt er an dem angezeigten Orte, in Gottes Gewalt, eben ſo wie der Thon in der Hand des Töpfers, welcher aus derſelben Maſſe einige Gefäße zur Zierde, andre zur Unzierde verfertiget. Es kann darum auch, wie er hinzufügt, keiner Gott darüber anklagen, daß er ihm eine ſchwache Natur, oder ein ohnmächtiges Gemüth gegeben. Wie nämlich ein Zirkel unſinniger Weiſe ſich darüber beſchweren würde, daß ihm Gott nicht die Eigenſchaften einer Kugel, oder ein von Krankheit geplagtes Kind, daß er ihm nicht einen geſunden Körper gegeben; eben ſo unſinniger Weiſe würde auch ein an Geiſt und Gemüth ſchwacher Menſch darüber ſich beklagen, daß ihm Gott die Stärke, und die wahre Gotteserkenntniß, und den reinen Affect der Gottesliebe verſagt, daß er eine ſo ſchwache Natur ihm gegeben, die ihn unfähig macht, ſeine Begierden zu bezähmen und zu mäßigen. Denn der Natur einer jeglichen Sache kommt nichts anders zu, als das, was aus der gegebenen Urſache dieſes Dinges mit Nothwendigkeit folgt. Daß es aber nicht der Natur eines jeden Menſchen zukomme, von ſtarker Seele zu ſeyn, und daß es nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehe, einen geſunden Körper, als eine geſunde Seele zu haben, könne wohl niemand läugnen, der nicht die Erfahrung und die Vernunft verläugnen will. Auch würden ja wohl alle von der Vernunft ſich leiten laſſen und ihr Leben auf eine weiſe Art einrichten, wenn es eben ſo ſehr in unſrer Macht ſtände, den Vorſchriften der Vernunft zu folgen, als von der blinden Begierde ſich leiten und beherrſchen zu laſſen, da doch der Menſch gleich allen übrigen Individuen ſein Seyn und Weſen, ſo viel an ihm liegt, zu erhalten beſtrebt iſt. — Der alſo ſeine Begierden nicht zu ordnen, und dieſelben durch die Furcht vor den Geſetzen nicht zu bezwingen vermag, kann auch, obgleich der Schwäche wegen zu entſchuldigen, die Selbſtzufriedenheit des Gemüths, und die Seligkeit der Gotteserkenntniß und der Gottesliebe nicht genießen, ſondern geht nothwen-

Digitized by Google

dig verloren. — Ob nun wohl bei dieſer entſchiedenen und folgerechten Tendenz zu einem allgemeinen und ſtrengen Fatalismus der ſpinoziſche Pantheismus auf die Ehre, ein Vernunftſyſtem zu ſeyn, dürfe Anſprüche machen? — Wenn nach Schelling's (in den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc. ausgeſprochenem) wahrem und gerechtem Urtheile, ein Syſtem, das den heiligſten Gefühlen, das dem Gemüth und ſittlichem Bewüßtſeyn widerſpricht, in dieſer Eigenſchaft wenigſtens, nie ein Syſtem der Vernunft, ſondern nur der Unvernunft heißen kann: ſo werden wir, nach dieſem Maaßſtabe, als Kriterium, den Spinozismus von ſeiner praktiſchen Seite beurtheilend, demſelben gewiß nicht jene Ehre ein Vernunftſyſtem zu ſeyn, zugeſtehen können.

Ob aber dieſer ſpinoziſche Pantheismus von dem ihm anklebenden Gebrechen des Fatalismus durch das Princip des Idealismus der Philoſophie unſrer Zeit hat geheilt, — ob der ſpinoziſche Grundbegriff von der Immanenz aller Dinge in Gott, welcher der Grund des ganzen Syſtems iſt, durch jenes idealiſtiſche Princip, und die durch daſſelbe begründete höhere dynamiſche Betrachtungsweiſe der Natur, und die erkannte Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen, hat geläutert und ſo vergeiſtiget werden können, daß dergeſtalt die ſpinoziſche Lehre vom Begriffenſeyn aller Dinge in Gott, durch dieſe Vergeiſtigung und Verklärung in ihren Grundanſichten weſentlich verändert, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem erſt fähig geworden; — darüber ſoll und wird uns die Geſchichte der neueſten Schickſale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in ihrer idealiſtiſchen Geſtalt und Ausbildungsweiſe die erforderliche Auskunft gewähren. Vielleicht werden wir uns auch darauf gefaßt halten müſſen, bei der mit unſern neueſten idealiſtiſch-pantheiſtiſchen Syſtemen gemachten nähern Bekanntſchaft zuweilen an Jacobi's Ausſpruch erinnert zu werden, welcher die Behauptung dieſer Tage,

Digitized by Google

man habe den Spinozismus verklärt, nicht gelten laſſen wollte, vielmehr meinte: „man habe ihn im Gegentheil „nur getrübt und verfälſcht, da die neuern, aus dem „ſcharfen und folgerechten Denker geſchöpften Werke, „voll Schwindel und Bethörung, ſtatt der Lehre nur „Geſchwätz gäben; der ehrwürdige Vater ſitze verkindiſcht „da, und erzähle Mährchen.“

Digitized by Google

Druckfehler des erſten Bandes.

Seite 2. Zeile 6 v. u. ſtatt Meliſſes lies Meliſſos
— 4. — 10 v. u. ſt. Buddheismus l. Buddhaismus
— 6. — 2 v. u. ſt. Verſöhnen l. Verſöhner
— 8. — 17 v. u. ſt. Wie l. Wir
— 9. — 4 v. o. ſt. Naturereigniß l. Naturerzeugniß
— 24. — 18 v. o. ſt. aber l. eben
— 33. — 1 v. u. ſt. auch l. auf
— 43. — 12 v. u. ſt. Untergange l. Uebergange
— 46. — 13 v. o. ſt. Furcht l. Frucht
— 49. — 10 v. u. ſt. gründlichen l. grundloſen
— 62. — 2 v. u. ſt. nach l. noch
— 67. — 38 v. u. ſt. der l. den
— 73. — 2 v. u. ergänze das fehlende in vor dem Worte: allen
— 95. — 9 v. u. ſt. acta l. actu
— 100. — 15 v. u. ſt. derſelben l. demſelben
— 102. — 1 v. o. ſt. unveränderlichen l. veränderlichen
— 106. — 1 v. o. ſt. aber l. eben
— 125. — 4 v. u. ſt. in Räume l. im Raume
— 130. — 12 v. o. ſt. Homogenität l. Homogeneität
— 132. — 17 v. u. ſt. ovales l. reales
— 143. — 7 v. u. ſt. Larve l. Leere
— 153. — 18 v. o. ſt. Homogenität l. Homogeneität
— 158. — 12 v. u. ergänze hinter dem Worte: Idee das ausgelaſſene Comma
— 168. — 3 v. o. ſt. Theogenie l. Theogonie
— 195. — 2 v. u. ſt. Unreinheit l. Ureinheit
— 206. — 16 v. o. ſt. vorgehende l. vergehende
— 216. — 6 v. o. ſt. werden l. worden

Digitized by Google

Druckfehler des zweiten Bandes.

Seite 3. Zeile 5 v. o. ſtatt Mayer lies Majer

— 4. — 19 v. u. ſt. Athorveda l. Atharveda

— 6. — 6 v. o. ſt. Urkunde l. Urkunden

— 7. — 5 v. u. ſt. Mayer l. Majer

— 9. — 3 v. u. ſt. Weſen l. Weiſen.

— 11. — 12 v. o. ſt. Wirken l. Werken

— 14. — 8 v. o. ſt. der l. dar

— 15. — 16 v. o. ſt. Veda l. Vedas

— 16. — 6 v. u. ſt. Periodden l. Periode

— 17. — 19 v. o. ſt. eben l. oben

— 19. — 9 v. u. ſt. Ankuetil l. Anquetil

— 22. — 9 v. o. ſt. Vedam l. Veda

— 23. — 12 v. o. ſt Somaveda l. Samaveda

— 31. — 19 v. o. ſt. das l. des

— 31. — 5 v. u. ſt. Seelen l. Strahlen

— 36. — 4 v. o. ſt. ausgeſchloſſen l. ausgefloſſen

— 38. — 5 v. u. ſt. deren l. von denen

— 41. — 11 v. o. ſt. kennen l. können

— 42. — 10 v. o. ſt. Sittengeſeß l. Sittengeſetz

— 42. — 19 v. o. ſt. Bemerkungen l. Bemerkung

— 43. — 10 v. o. ſt. Zahloſe l. Zahlloſe

— 48. — 8 v. u. ſt. Incernation l. Incarnation

— 52. — 17 v. u. ſt. das l. daß

— 60. — 18 v. o. ſt. gedachten l. getriebenen

— 83. — 13 v. o. ſt. um l. und

— 90. — 17 v. o. ſt. αὐων l. αἰων

— 91. — 9 v. u. ſt. ausführt l. ausgeführt

— 95. — 2 v. u. ſt. wiederſtrebt l. widerſtrebt

— 103. — 4 v. u. ſt. numenon l. noumenon

— 109. — 9 v. u. ſt. das Alls l. des All

— 123. — 9 v. o. ſt. Medificationen l. Modificationen

— 130. — 1 v. u. ſt. die l. der

— 160. — 1 v. o. ſt. augefaßt l. aufgefaßt

— 164. — 18 v. u. ſt. Makrokosmus l. Makrokosmos

— 164. — 13 v. u. ſt. müßte l. mußte

— 165. — 9 v. u. ſt. der l. die

— 169. — 17 v. u. ſt. Flud l. Fludd

— 170. — 2 v. u. ſt Moor l. More.

— 183. — 7 v. o. ſt. aeſtetiſch l. aeſthetiſch

— 184. — 9 v. u. ſt. borgeſtalt l. dergeſtalt

— 186. — 6 v. o. ſt. della l. de la

— 190. — 6 v. u. ſt. nackendes l. nacktes

— 191. — 4 v. o. ſt. Infigurabile l. Infigurabili

Digitized by Google

S. 202. Z. 15 v. u. ſt. allenhalben l. allenthalben
— 202. — 3 v. u. ſt. della l. de la
— 214. — 12 v. u. ſt. nun l. nur
— 214. — 2 v. u. ſt. auch l. auf
— 216. — 4 v. o. ſt. Urphiloſophie l. Unphiloſophie
— 218. — 8 v. u. ſt. anerkannt l. anerkennt
— 220. — 6 v. u. ſt. tiefer l. tiefen
— 227. — 5 v. o. ſt. der l. die
— 228. — 15 v. u. iſt ſtatt: nicht um ſeiner ſelbſt willen zu leſen: um ſeiner ſelbſt willen
— 253. — 5 v. o. ſt. 6 l. 66
— 254. — 19 v. o. ſt. des a priori l. das a priori
— 255. — 18 v. u. ſt. die l. der
— 258. — 18 v. o. ſt. ihrer Natur l. ihrer Natur nach
— 270. — 9 v. o. ſt. eine l. keine

Die wenigen andern nicht angemerkten Fehler, welche theils an ſich, theils aus dem Zuſammenhange leicht zu erkennen ſind, bittet man den geneigten Leſer ſelbſt zu berichtigen; ſo wie auch die hin und wieder vorkommenden Fehler in der Interpunction zu verbeſſern.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google